ПОЛІН

Вибрані статті

Київ

2011

POLIN

STUDIES IN POLISH JEWRY

Edited by Antony Polonsky

Published for
The Institute for Polish-Jewish Studies
and
The American Association for Polish Jewish Studies

The Littman Library of Jewish Civilization

ПОЛІН

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ ЄВРЕЇВ СХІДНОЇ ЄВРОПИ

За редакцією Ентоні Полонськи

ДУХ І ЛІТЕРА
2011

ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕНЬ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ
СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ЄВРЕЙСТВА НАУКМА

Це видання є збіркою вибраних статей із часопису «Полін: дослідження польського єврейства» за 1999 - 2004 роки. Українською було перекладено статті, присвячені історії євреїв на нинішніх українських територіях, й зокрема, галицьких євреїв, дослідження мови та літератури їдиш, а також низка статей з історії єврейської освіти, книгодруку та архітектури.

Полін. Вибрані статті. Пер. з англ. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011,
410 с. з іл.

Видавці: Костянтин Сігов, Леонід Фінберг

Упорядник: Леонід Фінберг

Редактор: Маргарита Єгорченко

Коректор: Тетяна Шкарупа

Комп'ютерне макетування: Тамара Жук

ISBN 978-966-378-178-5

Зміст

ЦІЛІ Й ДОСЯГНЕННЯ «ПОЛІН»: ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛЬСЬКОГО ЄВРЕЙСТВА»

Ми раді привітати збірку статей з попередніх номерів журналу «Полін: дослідження польського єврейства», видану київським Центром досліджень історії та культури східноєвропейського єврейства. «Полін», щорічне видання, засноване 1986 року, прагне стати авторитетним джерелом інформації про історію і культуру польського єврейства для зростаючого числа дослідників. Завдання «Полін» — сприяти міждисциплінарним дослідженням і публікувати роботи з багатьох дисциплін — історії, соціології, політики, антропології, лінгвістики, літератури і фольклору, розглянутих з різних точок зору. Редакційна політика контролюється колегією, що складається з п'яти чоловік: Ісраеля Барталя, директора Центру дослідження польського єврейства і професора єврейської історії в Єрусалимському університеті, Моніки Ґарбовської, професора порівняльного літературознавства і директора Центру юдаїки в Університеті ім. Марії Складовської-Кюрі в Любліні, голови редколегії Ентоні Полонськи, Альберта Абрамсона, професора досліджень Голокосту в університеті Брандайз і Меморіальному Музеї «Голокост» у США, Уолтгем, Масачусетс, Майкла Стейлоуфа, доцента історії єврейського народу в Ґратц Коледжі, Філадельфія і Єжи Томашевського, професора історії і директора Центру юдаїки ім. Мордехая Анілевича у Варшавському університеті. Наші редактори рецензій — д-р Владислав Т. Бартошевськи з Варшави, професор університету Брандайз Чей Рен Фріз і професор Джошуа Цимерман з Йешива Університету. Колегія працює за сприяння редакційної і консультаційної комісії, до складу якої входять провідні спеціалісти з ви-

вчення польського єврейства з Польщі, Ізраїлю, Північної Америки й Західної Європи.

У передмові до першого номера редактори писали:

Сьогодні, коли на польській землі організоване єврейське життя ледве жевріє, для євреїв дуже важливо зберегти пам'ять про світ, з якого вийшли багато хто з нас і який є для нас багато в чому життєвим джерелом нашого буття.

У середовищі поляків також виникло бажання досліджувати минуле народу, що проживав у тісному сусідстві з ними протягом десяти століть, історія якого є невід'ємною частиною історії розвитку польських земель... Наша мета — зберегти й примножити нашу колективну пам'ять, досліджувати різноманітні аспекти нашого спільного минулого. Ми вважаємо, що для нас не повинно бути табуйованих або занадто делікатних для обговорення тем. Наші шпальти відкриті для всіх охочих. Єдина наша вимога — щоб автори писали чесно, з урахуванням історичних фактів.

До теперішнього часу вийшло в світ вже двадцять два номери журналу «Полін». У першому номері міститься дуже важливий обмін думками між Рафаелем Шарфом і Владиславом Бартошевським щодо єврейсько-польських відносин, а також інтерв'ю Чеслава Мілоша про переклад ТаНаХа польською. Основні статті другого номера висвітлюють проблеми, що постали перед євреями у зв'язку з виникненням у 1918 році незалежної польської держави. Третій номер журналу, виданий до сорок п'ятої річниці повстання у Варшавському гетто, присвячений історії варшавського єврейства. Четвертий номер розглядає, яким чином історично формувалося сприйняття одне одного в євреїв і поляків, як поставали і вкорінювалися забобони. Ключові статті п'ятого номера сконцентровані на проблемах польських євреїв у Німеччині двадцятого сторіччя. В ньому також є розділ, присвячений єврейському мистецтву та архітектурі. В основних статтях шостого номера розглядається історія євреїв міста Лодзь. У сьомому номері вивчаються різні аспекти історії Варшавського гетто, у восьмому досліджується положення євреїв у міжвоєнній Польщі, а в дев'ятому — обговорюється, чому соціалізму, ні в його революційній, ні в еволюційній формі, в цілому не вдалося перебороти національні й етнічні протиріччя на польських землях. Десятий номер присвячений положенню євреїв Польщі в ранній Новий час. В основу одинадцятого номера покладена

серія статей про різноманіття єврейського релігійного досвіду в Польщі. Дванадцятий номер досліджує тристоронні відносини між поляками, євреями й українцями на Галичині з 1772 по 1914 р. Тринадцятий випуск присвячено Голокосту в Польщі і його наслідкам, а чотирнадцятий номер описує положення євреїв у прикордонних областях Польщі. П'ятнадцятий номер присвячений єврейському релігійному життю в Польщі від шістнадцятого по дев'ятнадцяте століття, шістнадцятий випуск досліджує народну культуру євреїв Польщі. У сімнадцятому номері розглядається положення євреїв у невеликих містах і містечках (штетлах), найбільш важливі статті вісімнадцятого номера присвячені жінці в єврейській Східній Європі. Дев'ятнадцятий номер висвітлює польсько-єврейські відносини в Північній Америці, двадцятий номер досліджує процес становлення пам'яті про Голокост. У двадцять першому номері обговорюється вплив антисіоністської кампанії 1968 року, а двадцять другий номер має назву «Євреї Польщі в ранній Новий час: кордони й межі».

Крім того, у кожне видання вміщені раніше не публіковані документи, об'ємні бібліографічні есеї й великий розділ книжкових рецензій. Також був опублікований збірник найбільш важливих статей з перших семи номерів з ширшою історичною передмовою, написаною мною, під заголовком «Від штетла до соціалізму: дослідження «Полін». Ми також видали довідковий покажчик по перших дванадцятьох номерах.

Плани щодо видання наступних номерів набагато більші. Ми особливо зацікавлені включити в число об'єктів нашого дослідження єврейства на території України, Білорусії й Литви, як у період їхнього перебування в складі Речі Посполитої, так і пізніше, а також скористатися відродженням юдаїки і розсекретити архіви у цих країнах. У двадцять третьому номері ми розповідаємо про історію євреїв Кракова, у двадцять четвертому —досліджуємо відносини євреїв з їхніми неєврейськими сусідами в Центрально-Східній Європі, двадцять п'ятий номер ми присвячуємо історії євреїв Литви, а двадцять шостий — історії євреїв України. Також плануються видання про євреїв Царства Польського з 1815 по 1918 р., єврейські еліти і про вплив польських євреїв на розвиток єврейського заселення Палестини й становлення Держави Ізраїль.

Ми також випустили збірник статей з «Полін» польською мовою, давши йому заголовок *Śladami Polin: Studia z dziejów Żydów w Polsce*

(Слідами «Полін»: дослідження діяльності євреїв у Польщі») (Варшава, 2002) і розглядаємо можливості подальших публікацій польською.

За два десятиліття з моменту його першого виходу в світ, «Полін» зарекомендував себе як провідний журнал в області вивчення польського єврейства. Він став одним з найбільш авторитетних англомовних джерел для всіх, хто шукає інформацію про найбільшу до середини вісімнадцятого століття єврейську громаді в світі, громаду, що була в 1939 другою за чисельністю після США, і була основним джерелом єврейської творчості. Коли був заснований журнал «Полін», сер Ісайя Берлін писав: «Історія еврейсько-польських відносин відіграє вкрай важливу роль в історії євреїв від часів пізнього Середньовіччя й навряд чи меншу в історії Польщі в більш пізню епоху. Ця історія найчастіше хвороблива, складна на всіх своїх етапах, але часом це історія високих досягнень, яка заслуговує об'єктивного висвітлення, якого, за моїм переконанням, «Полін» здатен надати. Його думку підтримав Лєшек Колаковськи. Він уважає, що «поза всяким сумнівом, систематичне вивчення польсько-єврейської історії являє величезний науковий інтерес... «Полін», у число авторів якого входять багато провідних польських й єврейських учених, зуміє вдихнути нове життя в ці дослідження. Це, безумовно, найбільш довгоочікувана подія для всіх вчених-гуманітаріїв».

«Полін» більш ніж виправдав ті великі надії, з якими починалося його видання. Рецензуючи перший номер цього журналу, Лайонел Кочан писав у «British Book News»: «Загальний тон статей науковий й академічний, без відстороненості, що створює відчутну напругу, безроздільно пов'язану з делікатним питанням єврейсько-польських відносин. Високий професіоналізм і бездоганна академічна репутація авторів із трьох континентів не викликає сумнівів. Іншого такого журналу не існує, тому «Полін» настійно рекомендується всім студентам, які вивчають польську і єврейську історію».

Відповідно до точки зору Зиґмунда Баумана, висловленої в журналі «Jewish Quarterly», «Полін» «імовірно, єдине наукове видання, повністю сконцентроване на польсько-єврейській історії. Вражає глибина знань та якість представленого історичного дослідження... Читач буде ще більше уражений оригінальністю підходу багатьох авторів. Цей журнал швидко стає усе більш помітним і незамінним у теперішній польсько-єврейській історії, так само як і в суспільно-науковому житті, що не стоїть на місці, де постійно відбувається осмислення світу, в якому ми живемо».

Юджин Кусилевич у журналі «Polish American Journal» висловив таку думку: «Я читав «Полін» з величезним задоволенням. Статті й огляди найвищою мірою об'єктивні... можливо, це найцінніше джерело відомостей про єврейсько-польські відносини... ближче до об'єктивності, ніж будь-які з подібних робіт, прочитаних мною ... Я щиро рекомендую цей журнал усім, хто цікавиться історією Польщі».

Вплив журналу був особливо значним у Польщі. Войцех Вржесиньський писав в «Odra»:

«Два опублікованих номери щорічника й ті три, що заплановано, є доказом того, що було створено гідний майданчик для обміну думками з польсько-єврейської проблематики, і це надто важливо для поглиблення нашого розуміння даних проблем, що найчастіше ховалися за нерозумінням, міфами й фальсифікаціями...

Поява журналу «Полін» створює можливість для ведення справжньої дискусії про найбільш складні польсько-єврейські проблеми, а також для ініціювання й розвитку наукового вивчення цих питань. Читаючи «Полін», людина усвідомлює, як багато робиться в світі для того, щоб пояснити історію євреїв і дивитися на неї більш раціонально.

Журнал також демонструє, наскільки важлива такого роду дискусія на міжнародному рівні, і які небезпечні для наукового розуміння будь-які упередження шовіністичного характеру».

Подібну точку зору висловив польський історик Міхал Хорошевич. У журналі «Maqom» Інституту юдео-католицького діалогу при Католицькій теологічній академії у Варшаві, він зазначив:

«Читання перших семи номерів «Полін», як правило, захопливе, завжди викривавче, часом контроверсійне; часто воно стає болісним; воно відкриває світ незворотного часу — світ поліетнічної, мультикультурної і багатоконфесіональної Польщі.»

Повторний випуск щорічника під егідою Littman Library в 1994 році мав колосальний успіх. Високі стандарти підготовки до друку, більша кількість наукових матеріалів, включаючи алфавітний покажчик і глосарій, вдосконалений дизайн книжок та обкладинок — все це вплинуло на журнал позитивно. Це відбилося також в оглядах. Аналізуючи випуск «Від штетла до соціалізму», Олександр Цвеілі пише в Jerusalem Post Magazine:

«Монументальна добірка наукових статей Ентоні Полонського охоплює десять століть життя євреїв у Польщі. Багато есеїв, написаних провідними вченими, уже публікувалися в «Полін» й інших історичних

виданнях. У цьому випуску вони представлені в хронологічному порядку.

Тематичний спектр досить широкий: починаючи з моменту першого поселення євреїв у Польщі. Особлива увага приділена періоду, що передував поділу Польщі й положенню євреїв у XIX столітті, а також у міжвоєнний час. Сім есеїв, присвячених Другій світовій війні й післявоєнному періоду, змальовують повну картину цього найважливішого в єврейській історії періоду.

Короткі довідки про авторів, хронологічні таблиці, карти, глосарій та алфавітний покажчик стануть в пригоді читачеві. Залишається лише захоплюватися зусиллями редактора й організацій, що беруть участь у виданні журналу, прагнучи просвітити нас і майбутні покоління щодо деяких аспектів життя євреїв на землі, де вони зараз практично більше не живуть».

Абрагам Брумберґ у літературному додатку «Times» прокоментував восьмий номер журналу так:

«Восьмий номер щорічника «Полін» Євреї в незалежній Польщі 1918-1939 — останній плід величезної праці Ентоні Полонського, який нині є професором університету Брандайз, спрямованого на розвиток вивчення єврейського життя в Польщі й польсько-єврейських відносин протягом століть. Він вийшов за редакцією Ентоні Полонського, Езри Мендельсона з Єврейського університету, та Єжи Томашевського з Варшавського університету.

В даному номері стільки достойних статей, що розповісти про кожну в невеликому огляді просто неможливо. На окрему згадку заслуговують стаття молодого польського історика Аліни Цалої «Соціальна свідомість молодих євреїв у міжвоєнній Польщі», два дослідження про єврейських робітників і ремісників, автором одного з яких є Б. Ґанцарська —Кадари, а другого — Збіґнєв Ландау; «Вибори до польського кагалу 1936 року: перегляд революції» Роберта Моше Шапиро. Останній автор аналізує заключний етап виборів у місцеві органи єврейського самоврядування, в ході яких відбувся значний ріст популярності єврейського соціалістичного Бунду — ця популярність підсилилася двома роками пізніше — при висуванні кандидата на муніципальні вибори».

На думку Ірвіна Луїса Горовіца, видатного соціолога Університету Рутґерса, «Полін» у своїх дев'ятьох номерах зробив надзвичайний акт відновлення пам'яті».

Gazeta Wyborcza, можливо, найбільш провідна щоденна газета Польщі, писала 28 листопада 1997 року з нагоди презентації десятого номера журналу в Посольстві Польщі в Лондоні:

«Щорічний журнал «Полін», десятий номер якого щойно вийшов у світ, незважаючи на свій невеликий тираж, є найбільш впливовим у світі науковим виданням з історії євреїв Польщі. Даний щорічник був створений і редагується з моменту своєї появи професором Ентоні Полонським, який народився в Південній Африці в родині литовських євреїв. Журнал видається в Оксфорді англійською мовою, і в число його авторів входять єврейські й польські історики з відповідних діаспор, Польщі й Ізраїлю. У кожному номері публікуються звіти про стан наукових знань, документи, огляди й полемічні обміни думками. Останні, зокрема, встановили стандарти цивілізованої дискусії з питань непростої історії євреїв у Польщі».

Цю думку поділяв покійний професор Станіслаус Блейвас, що був координатором польських студій в Державному університеті Центрального Коннектикуту. В своїй статті в журналі «Шофар» він писав:

«Полін» надає найсвіжіші та найкращі дослідження польського єврейства, і короткий огляд може дати лише загальне уявлення про масштабність і багатство даного журналу. Десятий номер — привід поздоровити й подякувати спонсорам і редактору за їхні прагнення відновити багату історію громади, що, внаслідок трагедії, зараз лише примара перед нашими очами; це також привід підкреслити значимість цього англомовного щорічника для студентів і вчених-дослідників не тільки польського єврейства, але й для фахівців зі Східної Європи та юдаїки.»

У недавній рецензії Zeitschrift für Ostmitteleuropa Forschung «Полін» був названий «найбільш впливовим друкованим форумом для дискусії з питань польсько-єврейських відносин».

«Полін» удостоївся премії Рональда С. Лаудера в області вивчення Східної Європи на п'ятдесятій щорічній церемонії Єврейської Книжкової Ради в березні 2000 р. Цитую:

«Цього року премія присуджується «Полін» — журналу, присвяченому дослідженню польського єврейства, дванадцятий номер якого вийшов у світ. З моменту його появи 1986 року, журнал надавав трибуну для видатних досліджень з безлічі різних дисциплін. Публікуючи статті авторів з різних країн, журнал відкрив діалог в області, в якій ученим колись було складно спілкуватися через кордони. Журнал не залишив без уваги жодної теми, і на своїх сторінках він дає

енциклопедичний огляд тисячолітньої історії польського єврейства».

У 2008 році редактори дев'ятнадцятого номера одержали приз Оскара Галецького Польсько-Американської Історичної Асоціації, даним призом нагороджуються значимі академічні праці, що сприяли осмисленню польської культури в США.

У недавньому дослідженні Лукаша Ясіни «Поляки і євреї під час Другої світової війни в «Полін»: дослідження польського єврейства», проведеному за замовленням МЗС Польщі, читаємо:

«Полін» демонструє, що діалог, який ходив колами майже двадцять років, прагнучи досягти раціонального обговорення загальної історії, вільний від політичних контекстів, цілком можливий.

Докладніший аналіз питань, піднятих у «Полін», показує, що для авторів і редакторів журналу немає табу. Автори пишуть про факти з минулого, змінити яке неможливо. Що істотно, це минуле виявилося досить ємним і багатомірним, поєднало в собі й добро, і зло, традиції общинного життя й творення культури, погроми й звичайні злочини.

Читання «Полін» приводить ще до одного, основного висновку. Взаєморозуміння й побудова майбутнього, заснованого на правді, можливі лише коли дискусію ведуть фахівці, і вона витісняє безладні напіваматорські сварки політиків й «захисників» підірваних авторитетів. Загальна польсько-єврейська історія здатна сама за себе постояти на основі своїх досягнень й, на сьогоднішній день, через шістдесят років після Голокосту, на основі наявності очевидного матеріального й культурного спадку. Таким чином, будь-який майбутній польсько-єврейський діалог повинен відбуватись у формі серйозного академічного дослідження, що базується на чесності, а не просто інтерпретаціях минулого, позбавлених глибокого розуміння його суті.»

Про наші досягнення сказано достатньо. Якщо я, як голова редколегії й дозволяю таким чином вихваляти «Полін», то це тому, що я глибоко переконаний, що моя лепта в успіхах журналу майже ніщо, порівняно з внеском величезної команди в кожен випуск і в усі починання. Я також повинен підкреслити, що ми вважаємо «Полін» чимось більшим, ніж просто науковим журналом і що він відіграє істотну роль у рості й поширенні єврейсько-польського взаєморозуміння в ширших колах. Мені б хотілося звернутися до цього питання й нашої ролі тут, оскільки, на наше переконання, наш досвід явно релевантний для України. Від часів Другої Світової війни взаємодія між поляками і євреями відбувалася в декількох різних царинах. По-перше, у повоєнній

Польщі виникла досить солідна єврейська громада, найбільша чисельність якої сягала 300 тис. Підтримувати її життєздатність виявилося досить важким завданням, беручи до уваги пам'ять про Катастрофу, що триває антисемітизм і вплив політики комуністів. У результаті вона терпіла постійні крововтрати у вигляді хвиль еміграції після погрому в Кельці в липні 1946, в 1956-57 і внаслідок антисіоністської кампанії 1968. Кінець комунізму привів до пожвавлення єврейського життя в Польщі, і на сьогодні приблизно 30 тис. людей так чи інакше пов'язані з єврейським життям. Протягом усього повоєнного періоду польські євреї відігравали значну роль як у вивченні польсько-єврейського минулого, так і в розвитку польсько-єврейських відносин.

Польські євреї були важливим елементом ішуву (єврейського поселення в Палестині) починаючи від самих джерел сучасного сіонізму, їхня чисельність зросла після Другої світової війни й утворення держави. Багато хто з них відігравав важливу роль як у сфері єврейської політики, так і єврейської науки в Польщі, і продовжував відігравати цю роль в Ізраїлі. У період Другої світової війни США стали центром для найбільшої єврейської громади в діаспорі, громади, в якій євреї з колишньої Речі Посполитої стали досить значною складовою. Ця країна також стала домівкою для величезної польської діаспори. Таким чином, США перетворилися на важливу зону польсько-єврейської взаємодії, поряд із Канадою, де утворилися багато в чому схожі умови. Польські громади у вигнанні, в Англії та Франції, члени яких залишилися на Заході й після 1945, також відіграли важливу роль як в еволюції польської політики так і польсько-єврейських відносин.

Аби зрозуміти, як розвивалися польсько-єврейські відносини в післявоєнний період, варто брати до уваги події у всіх сферах життя й взаємозв'язок між ними. Після 1945 поляків та євреїв (тією мірою, якою ці категорії є взаємовиключними) розділяли, насамперед, діаметрально протилежні й несумісні точки зору на спільне суперечливе минуле. Досвід війни й нав'язування Польщі непопулярного й непредставницького комуністичного диктату вдихнули нове життя в «романтичний» погляд на польську історію, що зображував Польщу «Месією народів», країною героїв і мучеників, що безкорисливо пожертвувала собою в ім'я західних цінностей, країною, чиї подвиги не знайшли ні розуміння, ні вдячності в матеріалістичного Заходу. В такому трактуванні історії євреї з'являлися переважно в негативному світлі. Річ Посполита до поділів була «країною без підвалин», країною прихильної

віротерпимості, що прихистила євреїв у момент, коли вони повсюдно піддавалися гонінням. Євреї не оцінили цієї гостинності — вони завжди залишалися відособленим народом, із власною мовою та культурою, і ніколи не виявляли особливої лояльності до Польщі. Найчастіше вони були заможнішими за більшість поляків і завжди були готові нажитися за рахунок останніх. На сучасному етапі це виявилося в тому, як вони перешкоджали формуванню «національного» середнього класу й відмовилися підтримати польські прагнення на сході наприкінці Першої світової війни. Вони домагалися іноземної інтервенції, що гарантувала б їм особливе заступництво в міжвоєнний період, і були ключовою ланкою в антинаціональному комуністичному русі.

З початком Другої світової війни євреї привітали Червону Армію, що віроломно вторглася до східної Польщі й активно співробітничали з радянськими окупантами. За час нацистської окупації поляки перенесли більше страждань, ніж будь-яка інша нація. Вони відмовилися співробітничати з нацистами і їхній широкомасштабний опір спричинив неймовірні страждання, апогеєм яких стало руйнування німцями Варшави. Вони не були причетні до масових убивств євреїв на польській землі, навпаки, багато поляків втратили життя, намагаючись урятувати євреїв. А євреї, незважаючи на це, після 1944 відігравали помітну роль у комуністичному режимі і його органах безпеки. На Заході євреї виявляли непоінформованість про заплутаність положення Польщі й постійно очорняли її добре ім'я.

Не дивно, що більшість євреїв не розділяє такі уявлення про минуле. Їхній образ Польщі був сформований почасти під впливом спогадів про те, як поляки поводилися до, під час і після війни, і, особливо, під впливом думок польських євреїв, що пережили Катастрофу. Понад 90% із трьох з половиною мільйонів євреїв Польщі загинули в роки Другої світової війни, а в тих, хто вижив, залишилися найчастіше гіркі спогади. Вони згадували насильство, спрямоване проти євреїв, яким супроводжувалося встановлення польської незалежності, і посилення антисемітизму після смерті Пілсудського в 1935 році. Вони були переконані в тому, що більшості їхніх польських співгромадян була байдужна доля євреїв під владою нацистів, що переважна більшість видавала євреїв нацистам, або брала участь у насильстві проти євреїв, і що число тих, хто підпадав під ці дві категорії, істотно перевищувало малу кількість людей, що рятували євреїв. Вони були шоковані стійкістю антисемітизму, якийсь виявився під час хвилі антиєврейського

насильства в 1944 й «антисіоністської» чищення 1968 року, і вважали прагнення затаврувати євреїв ганьбою за вчинки невеликого числа комуністів єврейського походження антисемітським рефлексом і спробою нав'язати євреям колективну відповідальність.

Наприкінці 1970-х та у 1980-х ситуація почала мінятися. У Польщі росло бажання досліджувати непросте гостре питання польсько-єврейських відносин, що було викликано ростом інтересу до польсько-єврейського минулого, характерного для тих років. У польських опозиційних колах зріло усвідомлення того, що Польща протягом майже семи сторіч була одним з головних центрів єврейської діаспори й від початку 1980-х значення розвитку цієї громади в історії Польщі мало широке визнання. Кафедри єврейської історії були створені в Яґелонському університеті Кракова, Варшавському та Люблінському Університетах, а також у ряді інших центрів. Інтерес до минулого єврейського народу набув широкого поширення. За словами Юзефа Ґієровського, що активно сприяв появі курсу лекцій з єврейської історії в Яґелонському університеті в 1983-84 навчальному році, «кількість записаних на курс перевищила наші найсміливіші очікування». Книги з єврейської тематики моментально зникали з прилавків, на виставах про життя євреїв були аншлаги, а гастрольні виступи ізраїльських танцювальних колективів та оркестрів глядачі приймали із захопленими оваціями. Єврейська історія й культура також входили до числа предметів, досліджуваних андеґраундним «Летючим університетом» (Uniwersytet Latający) наприкінці 1970-х. Також у цей період Католицька Церква й опозиція стали спонсорувати проведення «Тижнів єврейської культури» у ряді міст, під час яких школярі й студенти відвідували лекції, присвячені єврейській тематиці, і брали участь у реставрації єврейських цвинтарів. Католицькі щомісячні видання, такі як Znak й Więź, випускали номери, цілком присвячені єврейським темам; це явище продовжилося із крахом комунізму в 1989. Одним з його найбільш яскравих проявів був неймовірно популярний щорічний Фестиваль єврейської культури в Кракові.

Цей інтерес мав почасти ностальгійний відтінок. На сьогоднішній день Польща практично є моноетнічною і моноконфесійною країною (цю однорідність, однак, не варто перебільшувати) і відчувається непідробне почуття втрати тієї різнобарвної Польщі минулих років, з її змішанням релігій і національностей. Він носив і більш глибокий характер. Досвід руху Солідарність у 1980-81 підсилив почуття самоповаги серед поляків. Всупереч традиційним уявленням про

поляків як про відірваних від реальності ідеалістичних політичних мрійників, у ці роки поляки вразили світ своєю політичною зрілістю. Ненасильницький рух кидав виклик потужності радянської імперії протягом півтора року, і хоча в остаточному підсумку був розгромлений, він проклав дорогу для знищення комунізму шляхом переговорів, менш ніж за десять років. У цих умовах виникло сильне бажання глянути на найбільш суперечливі аспекти польського минулого, і розглянути критично те, як поляки поводилися з народами, що жили пліч-о-пліч із ними, насамперед, євреями й українцями.

Також усе більшою мірою зростало почуття сорому щодо подій 1968, особливо серед молодого покоління. У той час переважала думка, що це всього лише зведення рахунків між комуністичними елітами й що всі партійні фракції, які боролися за владу, були заплямовані рівною мірою. Однак до кінця 70-х прийшло розуміння, що одним з наслідків тих подій стало те, що Польща втратила більшу частину збереженої там єврейської інтелігенції й що суспільство дозволило собою маніпулювати грубим використанням антисемітських гасел, що викликали зростаючий гнів. Роль кризи 1968 у позбавленні комуністичного режиму його легітимності була сильно недооцінена.

В Ізраїлі, Північній Америці і Європі також росло усвідомлення важливості польсько-єврейського минулого. Деяке число вчених польського походження, оселилися в Ізраїлі й відіграли найважливішу роль у розвитку наукової діяльності Яд Вашему. Однією з ключових фігур став Ісраель Ґутман, який народився у Варшаві, брав участь у повстанні Варшавського ґетто й пережив Освенцім, він написав роботи про повстання у Варшавському гетто й про життя євреїв Варшави в роки нацистської окупації, що стали еталонними.[1] Іншим важливим діячем став Хоне Шмерук, уродженець Варшави, що прибув до Ізраїлю в 1949 році. Його науковий інтерес поширюється на всі аспекти польсько-єврейської історії, починаючи від хасидизму, хасидизму й гаскали, закінчуючи розвитком канонічної й неканонічної їдишської літератури в Польщі й Радянському Союзі. Він був одним із засновників Центру дослідження і документації східноєвропейського єврейства в 1956, і відіграв головну

[1] Його праця івритом про повстання у Варшавському ґетто «Меред га-Ноцрім: Мордехай Анілевич ве-мільхамот ґетто Варша» ((«מרד הנוצרים: מרדכי אנילביץ’ ומלחמות גטו ורשה» (Єрусалим, 1963) і англомовна «Євреї Варшави 1939-1943: ґетто, підпілля, повстання (Брайтон, 1982) [The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt (Brighton, 1982)] Стали взірцем для робіт з даної тематики.

роль у створенні в 1983 році Центру вивчення і дослідження польського єврейства в Єврейському університеті Єрусалима.

У США атмосфера теж мінялася. У вересні 1979 представники Американського Єврейського Комітету й польсько-американських культурних, релігійних та академічних організацій провели зустріч у коледжі Св. Марії міста Орчард Лейк штату Мічиган, і заснували Американсько-Польську Єврейсько-Американську Спеціальну Комісію «для подолання розбіжностей і сприяння взаємоповазі» шляхом вивчення спільного історичного минулого й загальних проблем сучасності. Вони зафіксували чітку програму в Орчард Лейкській заяві: боротися з порочним колом суперечок між громадами, виробити збалансований підхід до історії польсько-єврейських відносин і спільно сприяти захисту прав людини у світовому масштабі. Вони плекали надію придушити гіркоту недавнього минулого й відновити «польсько-єврейське єднання давніх часів». До 1988 року позиції організації закріпилися так сильно, що вона перетворилася на Національну Польсько-Американську Єврейсько-Американську Раду (НПАЄАР(NPAJAC)) за підтримки Польського Американського Конгресу й Американського Єврейського Комітету. ПАК вийшов зі складу НПАЄАР в 1996, після того, як НПАЄАР висловив протест проти антисемітських висловлювань президента ПАК, Едварда Москаля, однак провідні польські діячі Ради зберегли своє членство в ньому.

У 1981 Спеціальна Комісія запропонувала провести національну конференцію з питань відносин між поляками-християнами і євреями, що пройшла в березні 1983 у Колумбійському університеті під назвою «Поляки і євреї: міфи й реальність в історичному контексті». Їй передував симпозіум «Поляки та євреї у нового світі», що показав, які далекі одне від одного обидві сторони дотепер, і як багато необхідно зробити, щоб перемогти взаємну ворожість. Академічна частина цієї конференції була більш успішною, незважаючи на те, що польська влада дозволила брати участь у ній лише двом представникам з Польщі. Її відкрив Сало Барон, корифей єврейської історіографії й головний фахівець із єврейської історії в США, і серед її учасників були багато хто з тих, хто зіграв ключову роль у розвитку досліджень єврейської історії в наступні роки.

Справжній прорив відбувся в 1984 році. Першою знаковою подією став тур Польщею, організований навесні Хоне Шмеруком, професором їдишу в Єврейському університеті. Ця поїздка справила

на учасників незабутнє враження. За словами одного з них, Давида Ассафа, «це був чи не найкорисніший досвід у моєму житті. Відтоді десятки тисяч ізраїльтян відвідали Польщу, однак у той час відносини між двома країнами перебували в зародковому стані, і це був перший справжній контакт між польськими та ізраїльськими вченими від часів Голокосту. Знайомство з Польщею (тоді все ще під військовим режимом Ярузельського) та її єврейськими місцями справило найсильніше враження на мене, молодого ізраїльтянина, що виріс у традиційній родині, вихованого батьками, що народилися у Польщі й говорили на їдиші, однак ніколи не пробували нічого, що мало б смак галуту».

Вплив цієї події на польських дослідників польсько-єврейського минулого був не менш значущим. Цитую Йозефа Ґієровського:

«[Професор Шмерук] відвідав Яґелонський університет і, дозволю собі використати біблійний вислів, розкрив нам очі…[він] зрозумів, що співпраця польських та ізраїльських вчених абсолютно необхідна для подальшого розвитку досліджень у цій області, і найважливішою метою його візиту в Польщу було закласти основу такої співпраці. Позиція професора Шмерука і його колег, а також інформація про діяльність Центру в Єрусалимі сприяли досягненню порозуміння й прийняттю нами рішення про співпрацю».

Пізніше наприкінці вересня в Оксфорді пройшла друга важлива наукова конференція на тему «Польсько-єврейські відносини в новій історії». Найважливішу роль у її організації відіграв Рафаель Шарф, єврей із Кракова, який осів у Лондоні. У цьому випадку посередництво Польського посольства в Лондоні забезпечило участь значного числа вчених з Польщі, включаючи Єжи Томашевського з Варшави, Йозефа Ґієровського і Єжи Туровича, редакторів ліберального католицького тижневика Tygodnik Powszechny. Ця конференція будувалася на досвіді конференції в Колумбійському університеті, і обмін думками був і більш чесним, і більш щирим. Зокрема, дражливе питання Голокосту тепер обговорювалося більш відверто й емоційно. За словами Ґієровського, «ця конференція є поворотним моментом у розвитку взаєморозуміння й співробітництва між польськими і єврейськими вченими. Обидві сторони дійшли згоди в тому, що об'єктивне дослідження є найкращим способом руйнування взаємних негативних стереотипів, розповсюджених серед обох народів. Тільки пошук і встановлення істини здатне допомогти нам досягти кращого розуміння. Цей принцип повинен стати основою будь-якої нашої наступної спільної діяльності».

Відбулися подальші конференції. Спершу навесні 1986 року 180 учених зібралися в Університеті Брандайз для проведення конференції, присвяченій темі «Історія євреїв Польщі в міжвоєнний період». Наприкінці вересня того ж року в Польщі в Яґелонському університеті відбулася перша конференція такого роду за темою «Єврейська автономія в Польщі до розділів». Коментарі Рафаеля Шарфа з того приводу були досить доречними:

«Усе, що відбувається на конференції має набагато менше значення, ніж той факт, що вона відбулася в принципі. Відвідуючи лекції й зустрічаючись у коридорах з колегами, у мене іноді виникає відчуття, принаймні, на кілька хвилин, що це всього лише чергова звичайна наукова конференція, а потім я згадую, що це Польща, де так багато всього відбулося. І тоді я кажу собі: «Подумай, де вона відбувається», і я відчуваю, що це неймовірно».

Кульмінацією цього циклу конференцій стала конференція, що проводилася в Єврейському університеті в Єрусалимі з 31 січня по 5 лютого 1988 р. Це був найбільший та найамбіційніший захід, що відвідали понад 300 учених (80 з Польщі), що представили 170 доповідей на 44 сесіях.

Ця серія конференцій створила нову ситуацію. По-перше, вони сформували міжнародні кадри вчених, занурених у вивчення польсько-єврейської історії, і надали їм форум, на якому вони могли виражати свої погляди. До 1980 року кількість публікацій по цій темі, особливо, англійською мовою, була надзвичайно малою. Були випущені збірники матеріалів конференцій в Оксфорді, Брандайзі та Кракові. Саме тоді було ухвалене рішення про створення нашого щорічника, спочатку названого «Полін: Журнал польсько-єврейських досліджень» і пізніше перейменованого на «Полін: дослідження польського єврейства».

Новий рівень довіри, що встановився в результаті обмінів думками й виникнення особистих зв'язків у ході серії конференцій, відбився в полеміці із приводу фільму Клода Ланцманна «Шоа», що вийшов у 1985 році. Після того, як він був уперше показаний в Парижі, він одержав різкі оцінки в офіційній польській пресі й був названий антипольською провокацією, а польське керівництво навіть направило ноту протесту французькому уряду, що частково профінансував створення цього фільму. Однак навесні 1985 Польське посольство в Лондоні, радник якого активно сприяв участі вчених з Польщі в Оксфордській конференції, звернулося в Інститут польсько-єврейських досліджень в

Оксфорді із пропозицією організувати показ цього фільму в Оксфорді (фактично, це була його прем'єра у Великобританії), на якому будуть присутні помітні польські і єврейські вчені й обговорять побачене. Показ був проведений за участі Польського й Французького посольства в неділю, 22 вересня 1985 р. Серед тих, хто взяв участь у дискусії, що протривала цілий день, у понеділок 23 вересня, був сам Клод Ланцманн, Єжи Турович, професори Єжи Томашевський з Варшави і Йозеф Ґієровський із Кракова, Йозеф Ґарлінський і Рафаель Шарф із Лондона, Міхал Борвіч з Парижа й Ейб Брамберґ з Вашингтона.

Дискусія була жвавою почасти через суперечливість фігури Ланцмана, однак вона дозволила важливому колу людей, що формують думки в Польщі, побачити фільм, що був різко засуджений у їхній країні, але не був показаний. Показ і дискусія одержали увагу польської преси. Про них були опубліковані статті в Życie Warszawy (27 вересня 1985) і в Polityka (2 листопада 1985). В Polityka 3 серпня 1985 також був надрукований серйозний і схвальний відгук на цей фільм, написаний Артуром Сандауером. Показ в Оксфорді послужив одним з факторів, що змусили польський уряд дозволити вихід цього фільму на екрани Польщі.

Коли ця подія відбулася, реакція була неоднозначною. Була опублікована схвальна, але в той же час критична рецензія Єжи Туровича в номері Tygodnik Powszechny від 10 листопада 1985 і стаття Анджея Кшиштофа Врублевського, що виявляла собою нищівну атаку на відгук Казиміра Конколя в Prawo i Życie, що вийшла 16 листопада 1985, в якій автор пов'язує кампанію проти фільму «Шоа» з антисіоністською кампанією 1968 року.

Tygodnik Powszechny надрукував ще одну доброзичливу рецензію Тадеуша Шими 2 березня 1986.

Більшість поляків відкидали запропоноване Ланцманом поділ європейського суспільства під час Голокосту (особливо, у Польщі) на вбивць, їхніх жертв і безмовних очевидців, переважно байдужих до долі євреїв. У той же час багато хто був шокований його інтерв'ю з польськими селянами, що жили неподалік від таборів смерті, у яких оголилася живучість грубих антисемітських стереотипів у польському селі. Для католиків, якими, безумовно, є переважна більшість поляків, твердження Ланцмана про те, що антисемітизм нацистів був логічною кульмінацією християнського антисемітизму, було також неприйнятним. Однак воно також змусило переглянути багато застиглих думок.

ЄВРЕЇ ГАЛИЧИНИ ПІД ВЛАДОЮ ГАБСБУРҐІВ

Ісраель Барталь і Ентоні Полонськи

Небагато є країн, де перетиналося б стільки різноманітних культурних напрямів, де б місцева думка й культура, народжена зі свого минулого і натхненна ним, була вкрита такими глибинними пластами як східної, так і західної культур.

Давид Горовіц «Моє вчора»

Початок розселення євреїв у Галичині

Великий обшир Східної Європи, що простягається на північ від Карпатських гір, під австрійським пануванням (1772-1918) був знаний як Галичина. У 1919 р. вона стала частиною Польщі й «відтоді назва стала історією», за словами Авраама Якоба Бравера, народженого там географа та історика галицького єврейства. Бравер додає: «Небагато є територій, для яких дипломати малювали б карти з такими неприродніми і неісторичними кордонами, як це вони робили для Галичини».[1] Це твердження цілком правильне у ширшому контексті політичних та етнічних поділів на сході Європи, але Галичина набула особливого характеру й мала найбільшу з усіх регіонів Центрально-Східної Європи концентрацію євреїв. Природа цієї єврейської громади та її відносини з іншими етнічними групами території, особливо з поляками та українцями є однією з провідних тем цього збірника.

Століттями ця територія мала численне єврейське населення, розсіяне по сотнях великих і маленьких міст, сіл та помість, й історія цієї громади невіддільна від історії польського єврейства: у Галичині,

як і всюди у Польщі, євреї поєднали ашкеназьку традицію вивчення Мішни і галахічної літератури з містицизмом, який відіграв основну роль у **сабатіанському** русі й зародженні хасидизму. Однак, з другого боку, кілька поколінь австрійського панування, вплив німецької мови та культури залишили свій відбиток й привернули євреїв регіону до центральноєвропейської культури.

Галицькі євреї жили серед двох більших груп — українців і поляків, і відносини між цими групами визначали характер єврейського економічного життя. Територія на північ від Карпат була і залишається понині перехідною зоною між польським та українським населенням. Якщо українці становили більшість у Східній Галичині, де значною меншиною були поляки, то на заході, за річкою Сян, де розташоване місто Краків — столиця Польщі з XIV і до початку XVII ст. — переважну більшість населення становили поляки. Східна частина території зазнала кількох політичних змін щодо самостійності у пізньому середньовіччі й керувалася почергово польськими королями і руськими князями, доки у середині XIV ст. поляки не сконсолідували свою владу, після чого утримували її безперервно аж до австрійської окупації, що розпочалася з першим поділом Польщі у 1772 р. Кожен наступний режим приносив зміни і справляв вплив на правовий статус галицьких євреїв та їх духовне і культурне життя.

Розселення євреїв у східній частині регіону, відомій як Червона Русь, розпочалося за українських князів у Галицько-Волинському князівстві (від чого й пішла пізніше назва цієї території — Галичина), а з XIV ст. посилилося ще більше.

Євреї були ключовим фактором у розпочатому польською шляхтою в середині XVI ст. ширшого проекту розселення, і вони числилися між засновниками міст на землях, що належали польській шляхті. У цих «приватних» містах євреї набули широких прав вільно сповідувати свою релігію і займатися торгівлею без утисків з боку інших міських груп. Як і в інших частинах Польщі та Литви, де підприємливі шляхтичі поселяли євреїв у нові міста, галицькі євреї здійснювали важливу функцію в управлінні власністю й засобами виробництва: вони орендували винокурні, пивоварні, млини і тартаки, торгували сільськогосподарською продукцією, імпортували товари розкоші для шляхти, позичали гроші та збирали податки й акцизи. У польському феодальному суспільстві євреї

Малопольщі та Червоної Русі становили особливу страту зі своєю релігією та звичаями. Оскільки поляки були шляхтичами із правом володіти землею, міщанами середнього стану, вільними селянами і кріпаками, а українці були переважно кріпаками без права володіти землею, євреї орендували власність і прирівнювалися у правах до жителів міста. З огляду на спільність певних інтересів польська шляхта захищала євреїв від ворожих дій з боку міського населення, періодичних повстань чи бунтів польських та українських селян та утисків із боку Католицької Церкви. Дов Бер Біркенталь, єврейський торговець вином із Болехова, дав яскравий опис характеру економічного партнерства, що тривало багато років після того, як Польща втратила свою незалежність й Червона Русь стала Східною Галичиною під владою Австрії. Біркенталь зафіксував деталі сімейної справи у приватному містечку неподалік Карпат:

*І [мій батько] торгував там угорськими винами й замовив будівлю для чудового підвалу, куди складали вина. І продавав їх кожного року «*pritsim*» [польським шляхтичам] за певний прибуток і багатів... і оскільки у гірському господарстві є мало угідь, придатних для засіву, мій батько був змушений вступати у переговори з «необрізаними» [українцями], які були у нього кріпаками... і домовлявся із власниками соляного промислу міста Болехова, що вони постачатимуть йому деревину з лісу, а взамін на підводу деревини, привезену на соляний завод, він повинен був давати їм бочку солі доброї якості. Цим вони займалися цілу зиму, а коли надходило літо...усі «необрізані» з сіл виїжджали на своїх возах, взявши з собою десять бочок солі, й вирушали у подорож на Поділля, де обмінювали сіль на зерно...а з зерна вони виробляли спирт. Багато людей купували й вивозили у великих кількостях спирт до Угорщини, здобуваючи таким чином прибуток.*[2]

У цьому полягає сутність єврейського життя в регіоні на початку XVIII ст., що базувалося на простій економіці, де люди займалися бартером основних предметів споживанння, а євреї були основними посередниками, тримаючи у своїх руках обмін і виробництво, імпорт та експорт. Українці становили робочу силу, а польська шляхта, в чиїх руках перебувала власність, купувала імпортовані товари. Євреї використовували уміння, ініціативу й динамічність, щоб збудувати міцні економічні підвалини для свого культурного життя. Ні погроми, ні війна не могли підірвати їх позицію у феодальній економічній

системі. Навіть козацькі війни середини XVII ст. і все гірша ситуація у Польському Королівстві, що сильно підірвали економічну міць євреїв, не затримали росту єврейської громади. Швидкий підйом східногалицької єврейської громади після козацьких воєн був описаний уродженцем Бучача Шмуелем Йосефом Агноном:

Коли земля стала спокійніша після бунтів і повстань, убивств і розрухи, дехто з тих, хто уникнув меча, повернулися до своїх міст і своїх осель. Так само зробили і вцілілі Бучача. Вони побудували собі будинки й магазини, а ще до того — місця для Тори і для молитви. І кілька поколінь вони жили у мирі й спокої, крім років війни і повстань, спочатку у тіні Королівства Польського, потім — у тіні Австрії.[3]

Єврейські громади у приватних містах, особливо у Бродах, Бучачі й Жовкві (Нестерові), процвітали у XVIII ст., а їх населення зросло до кількох тисяч. (У 1772 р. у Бродах проживала найбільша єврейська громада Польського Королівства). Їх торговельні зв'язки поширювалися аж до Персії, Китаю і Сибіру на сході, Австрії, Німеччини та Британії на заході.

Краків — місто, близьке серцю єврея

Краків був осідком основної лінії польського королівського роду з XII ст. Він став столицею об'єднаного Польського Королівства у XIV ст. й зберігав за собою цей статус до 1609 р., коли королівську резиденцію було перенесено до Варшави. 1257 року місту було надане магдебурзьке право. Його розташування на Віслі та на торговельному шляху до Праги привабило незабаром наплив імігрантів з німецьких земель, у тому числі багато євреїв. У 1335 р. Казимір Великий заснував конкуруюче місто — Казімєж, тоді відділив його від Кракова рукавами Вісли, де сьогодні знаходяться вулиці Дітель і Старовісльна. Євреї оселялися в обох містах. У Кракові вони мешкали поблизу університету, а сам Казімєж часто користувався послугами єврейських банкірів, особливо Левка Йорданіса.

Рання історія єврейства у Кракові характеризувалася постійними конфліктами з міщанами-християнами та студентами університету, за датою заснування другого у Центральній-Східній Європі. Ще 1369 р. міська рада Кракова скаржилася Казиміру, що високі відсоткові ставки, які вимагалися євреями, вели до зубожіння міської знаті й ремісників. Від євреїв вимагалося позичати гроші

студентам за нижчими відсотковими ставками (25 %), але й це не перешкодило антиєврейським бунтам з боку останніх. Економічна конкуренція та релігійні відмінності вели також до частих сутичок з міськими жителями. Незважаючи на ці труднощі, єврейська громада процвітала, а її купці налагодили торговельні зв'язки із Вроцлавом, Ґданськом, Львовом та Стамбулом, однак конфлікти з міщанами-християнами не слабшали й посилилися у XV ст. через проповідника Яна (Джованні) Капістрано. У 1485 р. єврейська громада Кракова була змушена підписати з міщанами договір, що жорстко обмежував комерційну діяльність євреїв, а в 1495 р. євреїв зрештою вигнали з міста, й вони подалися на той бік річки — до Казімєжа.

Євреї уже влаштувалися в цьому місті й наприкінці XIV ст. розпочалося будівництво пізньоготичної синагоги, яку було завершено у 1407 р. Вона примикала до Широкої вулиці (Breitgasse), що була центром єврейського Казімєж, де на 1480 р. була ринкова площа, міква, й кладовище. На початку XVI ст. баварський рабин Яаков Поллак заснував першу єшиву в місті й залишався її головою аж до своєї смерті у 1552. Саме він ознайомив Польщу з такою формою талмудичного аргументу як *хілукім* (тонкі відмінності). Ще 1503 р. Олександр призначив його головним рабином Польщі. У той час громада була поділена між старшими поселенцями й новішими імігрантами з Праги. У 1553 р. було побудовану другу синагогу, а чотири роки опісля наявна стара синагога була перебудована в ренесансному стилі. У 1564 р. єврейський квартал отримав привілей, який запобігав придбанню неєвреями нерухомості для проживання та комерційної діяльності. Відомо, що цифри щодо чисельності єврейського населення на ранньому етапі не є вартими довіри, але вважається, що на 1570 р. єврейське населення Казімєжа нараховувало 2 тисячі, що робило цю громаду чи не найбільшою у Польщі.

У 1567 р. Сиґізмунд II дав дозвіл на спорудження другої єшиви, а ще одну було закладено у Львові. На той час Польща знову мала авторитет у єврейському світі. Якщо у XV ст. німецький рабин зазначав, що євреї Кракова були «малограмотними у Торі», то на початку XVI ст. євреї Стамбула чекали вказівок із Кракова у питаннях Галахи. Він також ставав центром єврейського видавництва. «Шульхан арух», кодекс, складений Йозефом Каро із Цфата та надрукований 1565 р. у Венеції, був перевиданий у Кракові у 1570-71

рр. Тоді він був змінений та адаптований для цілей ашкеназів одним із провідних рабинів — Моше Ісерлесом (1525/1530-1572, відомий за своїми ініціалами як Рема). Його робота була названа «Мапа» (що означає «карта», а також «настільна скатертина») для «Шульхан арух» (накритий стіл). Згідно з тогочасним джерелом, «в усіх землях Ашкеназ ми приймаємо й виконуємо слова нашого вчителя рабина Моше Ісерлеса».

Ісерлес був, можливо, найбільш значимою інтелектуальною постаттю єврейського Казімєжа (єврейський район Кракова) XVI ст.. Завдяки торгівлі він рано здобув велике багатство, але пізніше присвятив себе релігійним та науковим справам. Його зв'язки поширювались на весь світ Ашкеназу і він мав відношення як до Меїра Каценеленбоґена з Падуї (відомого як Магарам), так і до Шломо Левіна, провідного польського знавця Талмуду. Ісерлес був непохитним захисником філософської науки й був переконаний, що багато чого можна навчитися від Аристотеля. На його думку, «краще вивчати філософію, ніж збиватися зі шляху через кабалу». Однак він не був вороже налаштований щодо містицизму, оскільки мав надію примирити його з філософією. Він також цікавився астрономією і був учителем Давида Ганса з Праги, автора однієї із найбільш значимих єврейських історичних нарисів того періоду.

Серед інших видатних науковців Кракова були Йоель Сиркес (1561 — 1640; відомий як *Бах*, що є абревіатурою назви його основної роботи, «Байт хадаш»*)*, який був з 1619 р. головою єшиви *(рош єшива)* Кракова і який опирався прийняттю «Шульхан арух», та Йом-Тов Ліпман Гелер (1579-1654). Гелер, який народився у Валлерштейні в Баварії, переїхав до Немирова у 1632 р. після того, як він був засуджений до смерті у Відні за «твори проти християнства». У 1635 р. він став рабином у Володимирі на Волині, а у 1643 р. — рабином Кракова, ставши наступником Абрагама Йошуа Бен Яакова Гешеля на посаді *рош єшива* у 1647 р. Подібно до Ісерлеса, до сфери його інтересів входили математика, філософія і єврейська граматика. Його похвала «Меор ейнаїм» ("Просвітлення очей") Азарії деі Россі, одна з перших єврейських праць з критичної історіографії, засвідчила його раціоналістичні нахили. Він також написав кабалістичний трактат, близький за духом до «Пардес рімонім» Моше Кордоверо. Він був автором трактату з астрономії про Місяць, перекладу на їдиш «Орех хаїм» ("Спосіб життя"), першого розділу «Шульхан Арух»

Каро і трьох *сліхот* про різню Хмельницького 1648 року. Іншим науковцем з більшим нахилом до містики був Ісайя Горовіц (близько 1555 – 1630; відомий як "святий Шела", від перших літер назви його основної роботи, «Штей лухот габріт» («Дві таблиці закону»)). Він народився у Празі, а потім переїхав до Кракова, де навчався разом із Соломоном Ейдлішем. Як суддя у Раді чотирьох земель (*Ваад арба арцот*), організації єврейських громад по всій Польщі, він засудив хабарі й зловживання рабинів. Переконаний містик і кабаліст, у 1621 році він оселився у Сафеді.

Євреї Кракова продовжували процвітати, а в 1609 р. їм було надано ширші торговельні права. Цей розквіт послужив приводом для нових конфліктів із міщанами, які відображені в антиєврейській полеміці Себастьяна Січиньського, автора «Zwiercadła korony polskiej» («Дзеркало Корони Польської») – антиєврейського трактату, опублікованого у Кракові 1618 року. На 1644 р. було споруджено сім основних синагог, найпишнішими з яких були Висока й Купа синагоги, зведені на межі XV – XVI ст., а також синагога Айзик, побудована у середині XVII ст.. На той час Краків став одним із найважливіших єврейських релігійних та культурних центрів на північ від Альп.

В описі краківської громади історик Маєр Балабан вказує, що її очолювали четверо *рошім*, п'ять *товім* й чотирнадцять членів кагалу. Кожного місяця відповідальність за адміністрацію брав на себе один з *рошім*, який офіційно присягав чесно виконувати свої обов'язки *парнас гаходеш* (голова місяця). Інші провідні члени громади були відповідальними за визначення розміру податку, нагляд за благодійністю і підтримування порядку на ринку. Ієрархічний характер цієї організації громади був відображений у судовій системі з її трьома рівнями – відповідно до кількості залучених у справу грошей. Казімєж був однією із провідних громад у Раді чотирьох земель і утворив *ґаліль* (округ) Малопольщі. Ці різні розпорядження для уряду громади були систематизовані постановою 1595 року.

Після погромів 1648 року єврейська громада розділила загальний економічний занепад Кракова й зазнала зростаючої релігійної нетерпимості. У 1663 р. один із її членів – **Маттатіус Калагора** – був спалений на стовпі після того, як його було звинувачено в оскверненні Тіла Христового. Громада мала все більше боргів, частково внаслідок великих сум, що витрачалися на захист громади, а частково через

необдумане позичання. Однак одночасно збільшувалася її участь у торгівлі та ремеслах. Євреї брали активну участь у більшості торговельних дій у Кракові, включаючи торгівлю хутрами, шкірами, воском, милом, сіллю, тютюном, галантереєю, сріблом і золотом. Вони також працювали ювелірами й були задіяні у широкомасштабній імпортно-експортній торгівлі та в орендній системі (оренда маєтків). Цей економічний розвиток відбувався паралельно зі зростанням економічної нерівності всередині громади.

Львів — єврейське місто-матір

Львів, головне місто Червоної Русі, як і Краків, був «королівським» містом і, на відміну від приватних міст, статус євреїв тут визначався дарованою королем хартією. Як і караїми, євреї мешкали там багато поколінь до того, як прибули іммігранти-ашкенази, й у XV-XVI ст. новоприбулі поглинули старий неашкеназький елемент. Євреї Львова складали лише одну з кількох національних груп, включно з вірменами, які були запрошені польськими королями, щоб розвивати місто як міжнародний торговельний центр. Певний час там перебувала навіть група сефардських євреїв, багато з яких займалися міжнародною оптовою торгівлею. Сюди входили багаті купці, що займалися імпортом та експортом з Османської імперії через Балкани. Через своїх посередників у Львові євреї зі Стамбула обмінювали шовк і парфуми зі Сходу на товари із Західної Європи. Найуспішніші львівські євреї також займалися фінансовими послугами, надавали кредити й збирали королівський і муніципальний податки й акциз, у той час, як багато євреїв працювало ремісниками у жорсткій конкуренції з християнськими цехами.

Дов Садан (Берл Шток) так описав будинки у львівському єврейському кварталі:

Польська знать, а також німецькі та вірменські купці, що змішалися з нею, будували собі просторі й розкішні будинки. Поруч, на вузьких вуличках, що межували з ринком, де все ще зберігалися залишки минулого, жили мої предки, затиснуті разом. Їхні будинки торкалися один одного, дахи з протилежного боку вулиці відкидали тінь, закриваючи світло з вузької вулиці. Цінувався кожен ковток свіжого повітря...але навіть у цих провулках...тут і там були ознаки того, що навіть у цих гнітючих вуличках було прагнення до

витонченості й краси...Я милувався виглядом воріт з латинськими написами, горгуліями, і вирізьбленими фонтанами, однак найближчими моєму серцю були проблиски колишньої краси, що збереглися в цьому гетто, — двері, дверна ручка, емблема й інші схожі речі. У тій похмурій атмосфері ці релікти були ніби зверненнями до світла й до повітря.[4]

Спочатку в місті сформувалися дві єврейські громади: до першої входили переважно багатші євреї, що мешкали у межах міських стін, а друга складалася з ремісників, мандрівних і дрібних торговців, які проживали у віддалених кварталах. Ці дві громади розділяли ношу податку, що вимагалася польськими властями, однак між ними часто виникали тертя. Як і в інших містах Польського Королівства, у суспільному житті Львова домінувало кілька багатих аристократичних родів. У середині XVI ст. дуже відомою стала родина Ісака бен Нахмана (Нахмановича), члени якої мали значні торгові зв'язки у регіоні. У 1571 р. поруч зі своїм домом Ісак побудував вражаючу синагогу за проектом італійського архітектора. У другій половині XVII ст. одним з членів конґреґації був рабин Давид бен Шмуель Галеві, автор «Турей загав» — коментаря до «Шульхан арух». Синагога, яка в усій своїй величі проіснувала до Другої світової війни, носила його ім'я, але в народі була відома як «Di Gildene Roiz» («Золота Роза»), на честь невістки Ісака. Дві львівські громади домінували над усіма єврейськими поселеннями у Червоній Русі й вели їхні справи. Львів головував у Раді Провінції (*Ваад медіна*) і був також представлений у Раді чотирьох земель, так що кілька зібрань Ради у XVII ст. відбувалися у Львові.

Львів став також важливим центром вивчення релігії, а деякі з найбільших вчених Польщі були рабинами двох львівських громад:

У нашій громаді відбувалося також зібрання мудрих мужів нашого покоління й провідників Ізраїля, оскільки час від часу у тому місці збиралися мудреці й провідники з чотирьох земель Польщі, які збиралися разом кожного року, щоб слідкувати за справами громад, зробити приготування, внести поправки для зміцнення нашої релігії та приділити увагу утриманню єшив й призначенню рабинів у кожному місті, а також щоб розглянути справи, що стосувалися Галахи. Вони також спільно радилися щодо друкування нових книжок і вирішували, чи вони підходили громаді.[5]

Погроми 1648 р. стали трагедією для євреїв Львова. Козацьке військо під проводом Хмельницького здійснило облогу Львова, який був переповнений утікачами з усього району, та зруйнувало передмістя. Козаки вимагали від міщан-поляків, щоб вони передали їм євреїв, але поляки відмовилися, так що зрештою козаки поїхали з величезним викупом. Багато мешканців померли від хвороб чи в пожежі під час облоги, а остаточно відновити мир не вдалося аж до початку XVIII ст.

У 1656 р. місто знову зазнало облоги угорським військом, а в 1664 р. відбулися релігійні погроми, що проводилися студентами-єзуїтами, міщанами та селянами. Кілька сотень євреїв були вбиті, а ще більше зазнало поранень. До того ж у 1695 р. татари захопили Львів і напали на його мешканців, а кілька років по тому, у 1704 р., місто зайняли шведи. Посилена ненависть католиків до євреїв живила криваві наклепи, згідно з якими євреїв звинувачували у використанні християнської крові для релігійних обрядів, і, своєю чергою, криваві наклепи слугували виправданням погромів по всій Польщі XVIII ст., включно зі Львовом. Кілька членів знаних єврейських родин були убиті в погромах 1710 та 1728 років.

На початку XVIII ст. міщани-християни вели все жорсткішу боротьбу зі своїми єврейськими суперниками і, за винятком короткого полегшення за правління Яна Собеського, домагалися введення суворих заборон щодо комерційної діяльності євреїв. Внаслідок цього єврейська громада втратила свою економічну силу, відповідно зменшився і її вплив на інші громади Червоної Русі. Євреї покинули місто й оселилися у приватних містечках, де вони користувалися захистом знаті. Громади Бродів, Жовкви, Бучача, Тернополя й Комарного змагалися зі Львовом за вплив, а їх лідери управляли радою регіону. Але навіть тоді Львів залишався важливим центром вивчення релігії. На початку XVIII ст. головними рабинами були Цві Гірш Ашкеназі (Хахам Цві), батько рабина Якова Емдена, та Яков Йошуа Фальк, автор «Пней Єгошуа». Починаючи з 1730-х і майже до австрійського завоювання у 1772 р. рабин Хаїм Рапопорт служив як головний рабин Львова. За час його перебування на цій посаді у львівському кафедральному соборі проводився диспут з прибічниками **сабатіанського** псевдомесії Якова Франка, після чого сотні євреїв, які були таємними послідовниками **Сабатая Цві**, відкинули Галаху й прийняли християнство. Поява Франка у Польщі засвідчила сильний

вплив кабали у Червоній Русі та міцність зв'язків між євреями регіону та сефардськими євреями по той бік кордону в Османській імперії.

Галичина під владою Австро-Угорщини (1772-1848)

У 1772 р. Австрія приєднала округи Кракова, Сандомира, Любліна у Малопольщі, а також велику частину Червоної Русі, та інкорпорувала їх у свою територію під назвою «Галичина». З того часу й аж до закінчення Першої світової війни Галичина (за винятком Кракова, який до 1846 року мав статус вільного міста, а також територій, які після 1815 р. увійшли до складу Російської імперії) залишалася під владою Австрії. У цьому збірнику Джон-Пол Химка пропонує огляд складних тристоронніх відносин, що розвивалися в ті роки між євреями, поляками та українцями. У цей період відбувалося формування галицької єврейської громади й розвиток культурного та соціального образу модерного «галичанина», як він зберігся аж до Голокосту. У період між австрійським приєднанням наприкінці XVIII ст. та утворенням незалежної Польщі, що приєднала Галичину, євреї регіону з одного боку зазнали віянь із Західної та Центральної Європи, а з другого — прийняли вірування та звичаї хасидизму — релігійного руху, заснованого на єврейському містицизмі. Галицькі євреї відчули, що від них вимагається стати частиною централізованої держави й відмовитися від автономії своєї громади та права вести своє життя у відповідності з Галахою. У своїй статті Франц Шабо аналізує критичний і справді упереджений погляд австрійських властей на галицьке суспільство та місце євреїв у ньому. Всупереч спробам примусової інтеграції євреї продовжували жити своїм життям відповідно до єврейської традиції та розмовляти своєю національною мовою — їдиш. Вони потерпали від указів, що обмежували економічну діяльність, та інших видів дискримінації з боку як австрійських, так і польських правителів, втім деякі євреї виявили себе як кмітливі та успішні підприємці. Хоча вони були затиснуті у боротьбі між польським та українським національними рухами, як показує Химка, євреї змушені були вести своє політичне та культурне життя під владою ще одного народу — австрійців. Євреї торували шлях до інтеграції у суспільствах, де вони проживали, але вони також витворили власний єврейський національний рух, який шукав нових способів примиритися зі змінами.

Давид Горовіц, який провів свої дитячі та юні роки у Дрогобичі та Львові, чудово вловив атмосферу Східної Галичини:

Єврейські громади були затиснені між двох чужих народів в уражених бідністю містечках, заледве підтримуючи своє існування на окраїнах та в шпаринах економіки, у дрібній торгівлі, у посередництві, у Luftgesheft («торгівля повітрям»), які важко піддавалися визначенню та які давали ще меншу можливість заробити на скупий окраєць чорного хліба. Такою була доля тисяч і десятків тисяч бідних євреїв. Однак духовне життя громади було багатим і різноманітним. Воно породжувало всеохопні духовні рухи, так ніби багатством духу й думки, знання та навчання вони мали на меті компенсувати матеріальну бідність. Хасидизм і Гаскала, ніби потоки живої води, наснажували творчість, що приносила радість, з містичним досвідом та поміркованим раціоналізмом. Молода інтелігенція, глибоко закорінена у ґрунт народного досвіду, що розвивалася однак в напрямку чужої культури, з одного боку мала схильність до асиміляції, а з іншого — до сіоністських націоналістичних прагнень. Цей фермент вів до пошуку напрямку у чужому світі та до розвитку ідей, що породжували впливові рухи та ефемерні ідеології. [6]

Історію галицьких євреїв під австрійською владою можна поділити на два періоди відповідно до їх відносин з владою та зв'язків з основними групами населення в регіоні. У перший період, що тривав від приєднання до Австрії у 1772 р. й до 1848 р., єврейське населення зазнавало постійного тиску з боку чиновництва. Це був початок культурного та політичного впливу з імперського центру у Відні. У той час Краків був вільним містом й розвивався в особливий, лише йому притаманний спосіб. У другий період, що розпочався під час «весни народів» 1848 р. й завершився Першою світовою війною, відносини між австрійською владою та євреями значно покращилися, так що 1867 р. євреї отримали всі політичні права. З другого боку, євреї стояли тепер ближче до польських політичних сил, культури та мови. У період з 1772 по 1848 р. австрійці трактували євреїв у характерний для європейських абсолютистських режимів спосіб. З метою здобути максимум економічної вигоди з їх присутності та скоротити до мінімуму невиробничий елемент, австрійський уряд ввів спеціальні податки для євреїв та обмеження на роди занять, пов'язані з торгівлею уроздріб, торгівлею на рознос та орендою

власності й засобів виробництва. Вони почали нагляд за шлюбами між євреями та виганяли єврейських жебраків зі Східної Галичини.

Під час правління імператора Йосифа II (1780-1790) вплив «освіченого абсолютизму» проявився у «реформах» щодо євреїв, які були задумані з метою покращити їх соціальну та економічну поведінку й перетворити їх на «гідних» членів суспільства. Уряд заснував школи для єврейських дітей під контролем Нафталі Герца Гомберґа, покінчив із довгою традицією самоврядності громад, ввів військову повинність для євреїв й спробував заснувати сільськогосподарські поселення для євреїв зі штетлів. З другого боку, середні школи та заклади вищої освіти почали приймати євреїв, і їх заохочували обирати певні професії, особливо медицину. Однак наступники Йосифа II не довели його реформ до кінця, а антиєврейські обмеження ставали все менш «освіченими», особливо після завершення наполеонівських війн та Віденського конгресу 1815 р. Офіційне ставлення до євреїв лише прискорило поступову ізоляцію Галичини від торгових маршрутів, що об'єднували її міста з північчю та заходом, при цьому ця тенденція розпочалася із відділенням Галичини від Польського Королівства. В економічному плані Галичина почала відставати від інших частин Габсбурзької імперії та імпортувати товари із тих територій, де індустріальна революція вже набрала великого розмаху. У той час, як деякі міста (наприклад, Броди) користувалися привілейованим економічним статусом й продовжували процвітати, більшість доподілових центрів торгівлі (як Жовква) почали занепадати на початку XIX ст..

У цей період наростаючих економічних труднощів на Галичині поширився хасидський рух, що здобував собі неофітів серед міських та сільських євреїв, і за кілька десятиліть став чи не найвагомішим елементом у релігійному та соціальному житті регіону. Хасидські громади об'єднувалися навколо цадиків — харизматичних лідерів, які діяли як заміна ліквідованого адміністративного керівництва. Такі хасидські династії як Рокеах у Белзі, Фрідмани у Ружині, Садгорі, Гусятині та Чорткові та Гагери у Вижниці зберігали традиційні спосіб життя, одяг та мову та опиралися спробам уряду онімечити єврейське населення. Перші керівники єврейського просвітницького руху, більшість яких походила з громад Львова, Кракова, Бродів та Тернополя, які підтримували торговельні зв'язки з німецькими та австрійськими містами, сприймали хасидів як ворогів Просвітництва

та вперто боролися з ними. У 1813 р. Йозеф Перл з Тернополя, успішний чоловік, який мав зв'язки з австрійськими чиновниками та заснував сучасну школу у дусі Просвітництва, докладно поінформував про шкоду, яку хасиди завдавали державі через свою ірраціональну поведінку та склав низку жорстких сатиричних творів, в яких висміювалися їхні вірування та звичаї. Та все це було намарне, оскільки цей релігійний рух продовжував швидко поширюватися. Австрійська влада, яка ввела принципи освіченого абсолютизму для цілого режиму, принесла зміни також до Львова. Незважаючи на економічні укази, що мали на меті зменшити ріст міського єврейського населення, та незважаючи на відірваність від польського та німецького ринків, торгівля і ремесла продовжували розвивалися. Представники економічної еліти, що контролювала справи громади, до середини XIX ст. залишалися консервативними у своїх релігійних та культурних поглядах. Однак інтелігенція формувалася з купців, вплив на яких мало німецьке єврейство, з яким вони підтримували контакти, та з представників вільних професій, тому ця інтелігенція надала нової сили ліберальним елементам. Диспути розгорталися між реформістами та консерваторами, і в 1848 р., коли дискусія була у розпалі, рабин Авраам Кон, один з реформістів, помер від смертельного отруєння.

Під час першого поділу Польщі у 1772 р. Казімєж, де мешкало єврейське населення Кракова, був закріплений за Австрією, у той час, як сам Краків залишився у Польщі. Міжнародний кордон проходив тепер вздовж рукавів Вісли, що мало руйнівні наслідки для економічного становища євреїв Казімєжа, який на той час, можливо, вже нараховував 3,500 осіб. Краків брав участь у патріотичному відродженні останніх років правління Станіслава Авґуста й активно підтримував повстання Тадеуша Косцюшка, який у Старій Синагозі у Казімєжі звернувся до євреїв з проханням про підтримку. Після третього поділу Казімєж відійшов до Австрії, але у 1809 р. він став частиною наполеонівського Варшавського герцогства. У 1815 р. він здобув статус вільного міста, але був приєднаний до Австрії вже у 1846 р., напередодні національної революції там. Місто залишалося частиною Габсбурзької імперії до 1918 р.

Протягом цього періоду Краків став чимось на зразок провінції. Пам'ять про його величне минуле як історичної столиці Польщі і як місця, де поховані польські королі, надавало йому особливої значимості

в уяві поляків, але він залишався доволі малим містом. У 1833 р. його населення становило 38.000, що виросло до 50.000 у 1870, 85.000 у 1900 та 120.000 у 1910 р. Це було значно менше ніж у Львові, який теж був провінційною столицею. Чисельність єврейського населення зросла від 8.500 у 1818 (28,6 % населення) до 26.000 у 1900 та 32.000 у 1910. У період самоврядування польська правляча еліта була розділена щодо питання, чи громадянські права повинні бути надані євреям після реформування суспільства чи лише після досягнення політичного об'єднання. У 1817 р. був введений у дію **Статут для послідовників Закону Старого Завіту** (Старозаконний). Згідно з ним ліквідовувався кагал, а натомість запроваджувався Комітет з єврейських питань, чиї повноваження зводилися лише до релігійних та благодійних справ. До його складу входили рабин, двоє інших євреїв та державний службовець; євреї підпорядковувалися місцевій адміністрації та судочинству. Рабини все ще обиралися до громади, але повинні були засвідчити перед державною владою знання польської та німецької мов. Євреї не мали права бути обраними до Палати депутатів, що управляла вільним містом, до того ж обмеження щодо місця їхнього проживання, які діяли ще до поділів, існували й надалі.

У період, коли Краків був вільним містом, спостерігалася певна акультурація. У 1839 р. було створено Товариство поширення корисних ремесел серед ізраелітів, що взяло за зразок схожий орган, заснований у Львові десять років перед тим, яке передувало створеному 1840 р. Товариству самоосвіти серед євреїв. Членами останнього товариства було багато представників єврейської еліти, включно із Філіпом Бонді, Йонатаном Варшауером, Йозефом Отінґером, Мауріцієм Кржепіцьким, Шахною Маркусфельдом та Єгошуа Функом. У 1830 р. єврейська громадська початкова школа уже була заснована в Казімєжі, а п'ять років по тому було також відкрито єврейську громадську *Realschule*. У 1837 р. ці дві установи об'єдналися й перетворилися на школу ремесла й комерції, яка на 1849-1850 рр. налічувала 375 учнів. У 1831 р. палкий польський патріот рав Дов Бер Мейзельс був обраний рабином, а у 1844 р. було відкрито нову ортодоксальну синагогу — «Темпель». Щодо обряду, то ця синагога дотримувалася традиційної єврейської практики, але було також введено деякі важливі зміни в організацію культу. Відтепер біма була місцем перед ковчегом для того, щоб полегшити виголошування проповідей, спочатку німецькою, а потім —

польською. Місце для хору було вбудовано в східну стіну, а жінкам відводилося місце у галереї, а не за завісою.

У своїй більшості євреї з ентузіазмом підтримали революцію в лютому 1846 р. у вільному місті. 23 лютого Революційна рада видала звернення «До наших ізраелітських братів», в якому містилася обіцянка скасування будь-яких відмінностей між євреями та іншими громадянами. Це перший документ подібного ґатунку на польських землях. У відповідь близько 500 євреїв, включно з Отінґером, Варшауером, Функом і Кржепіцьким з Товариства самоосвіти, приєдналися до повстанської армії. Це із захопленням сприйняв рабин Мейзельс, так що він і Кржепіцький закликали євреїв підтримати революцію, «як це належить вільним і хоробрим синам Батьківщини». Це не завадило деяким більш реакційним польським емігрантам, таким як Віктор Сокальський (особа з оточення Адама Чарторийського у Парижі) звинуватити галицьких євреїв у відповідальності за селянське повстання, яке призвело до вибуху революції у Кракові та підавстрійській Польщі.

Після принизливого придушення революції та включення Кракова до складу Австрії було розпочато репресії щодо тих, хто підтримував революцію. Деяких євреїв було заарештовано, а всі антиєврейські закони було підтверджено ще раз. Крім того, єврейська громада була зобов'язана виплатити штраф у розмірі 50 000 флоринів.

Австрійське панування (1848 – 1918)

Революція 1848 року стала поворотним моментом у політичному, соціальному та культурному розвитку євреїв Галичини, особливо у Львові та Кракові. В політичному сенсі євреї були розділені під час революції: деякі брали активну участь у боротьбі, часом об'єднуючись з поляками, у той час як інші не підтримували національних прагнень поляків та займали проавстрійську позицію, побоюючись зростання польського антисемітизму та вибуху спрямованого проти євреїв насилля. Особливо відзначилися євреї під час революції у Кракові. 3 травня 1848 р., в річницю прийняття польської Конституції 1791 р., краківське Товариство самоосвіти серед євреїв видало звернення. У час, коли народи Європи звільнялися з-під «гніту тиранів», а також євреям надавалися права, на які вони так довго чекали, «обов'язком

ізраеліта» було *пробудити у собі любов до Батьківщини, перейнятись патріотизмом щодо країни, в якій він народився, та викликати у своїх одновірців святий порив до діла свободи... Ми покажемо світові, що у наших жилах тече кров Макавеїв, що наші серця, як і серця наших предків, щиро відгукуються на все благородне та величне.*[7]

Рабин Мейзельс був обраний до віденського парламенту від Кракова восени 1848 р., де він чітко висловив погляди тих євреїв, які підтримували більш помірковані прагнення поляків та революційну конституцію квітня 1848 р.:

... майбутнє нашої польської Батьківщини можна забезпечити лише через життєво важливу працю [працю на підняття економічного, соціального та культурного рівня життя країни], а не через розпад суспільства... Усвідомлюючи потреби людства у даний час, я палко вірю у принципи свободи, у розвиток політичних прав, у те, що всі громадяни будуть наділені цими правами. Ці принципи я вважаю справжньою демократією, яка не знижує, а підіймає, не руйнує, а будує та затверджує нову конституцію любов'ю. [8]

Як і в 1846 р., ці сподівання зазнали краху. Революцію було придушено, і хоча не всі обмеження щодо євреїв були відновлені, на повну емансипацію довелося чекати ще двадцять років. У цислейтанській Австрії її було досягнено у 1867 р., а наступного року її було прийнято місцевим Галицьким сеймом, тепер уже під контролем польської шляхти. Правова рівність призвела до подальшої акультурації й, на відміну від інших єврейських громад у Східній Європі, євреї Галичини відігравали важливу роль на всіх рівнях національної політичної діяльності. Вони все ще вагалися між ідентифікацією з німецьким австрійським центральним урядом і польською провінційною адміністрацією на Галичині. У своїй статті Ганна Козінська-Вітт описує, як Людвіґ Гумплович, якому судилося стати одним з основоположників соціології, розглядав проблему єврейської інтеґрації та полонізації.

Пізніше з'явилася третя альтернатива — українська. Прихильники поєднання з Австрією часом підтримували українські політичні сили, як це сталося під час виборів 1873 р., що описано в роботі Рейчел Манекін. Тим не менше, навіть Іван Франко, український письменник, який співчутливо ставився до прагнень євреїв, відчував однак крайню амбівалентність щодо євреїв загалом

та можливості єврейсько-української співпраці зокрема.

Галичина випереджала Росію на кілька десятиліть у плані модерної політичної організації та об'єднання, але традиційні елементи теж відігравали свою роль у суспільстві. Незважаючи на повільний поступ у наданні євреям громадянських прав, вони швидко приймали німецьку культуру, одночасно посилюючи свій зв'язок із польською культурою. Курс на польську культуру посилився зі здобуттям повної емансипації наприкінці 1860-х рр., але знову послабився у 1880-х роках, коли у формі модерного антисемітизму в польському суспільстві з'явилися ворожі настрої по відношенню до євреїв.

У 1867 р. проавстрійська група серед прихильників німецької культури заснувала у Львові товариство «Шомер Ісраель» («Захисник Ізраїля»), яке ознаменувало початок нової політичної діяльності у Галичині. Його члени займалися поширенням німецької культури та діяли з метою сприяння інтеґрації євреїв у політичну систему місцевого, регіонального та імперського рівнів. Вони видавали німецькомовну газету «Der Israelit», відкрили клуб та бібліотеку у Львові, а також підтримували «postępowu» (прогресивну) синагогу в місті. На політичному рівні вони співпрацювали з польськими організаціями. Друга, винятково пропольська група, об'єдналася у той час та заснувала об'єднання «Доршей шалом» («Шукачі миру»), з якого розвинулася польська єврейська організація «Аґудат ахім» («Товариство братів»).

З метою подолання руху, спрямованого на культурну асиміляцію, традиціоналісти об'єднали свої сили під керівництвом рабина Шимона Софера (Шрайбера) з Кракова та рабина Йошуа Рокеаха з Белза. Вони засвоїли тогочасні політичні методи, видавали свою власну газету «Махзікей гадат» та через голосування у виборах до австрійського парламенту співпрацювали з поляками. Роль ортодоксів у виборах 1873 р. широко висвітлено в статті Рейчел Манекін.

Політика єврейських громад у Кракові була менш поляризованою ніж будь-де у Галичині, а інтеґраційні та пропольські погляди тут були сильніші ніж у Львові. У ґміні (місцевий орган) домінували інтеґраціоністи під керівництвом Шимона Замельсона, а у міській раді були представлені як вони, так і єврейські ортодоксали. На 1865 р. польська мова була введена як мова викладання у єврейській школі в Казімєжі, того ж року вона стала офіційною мовою ґміни. У 1868

р. у Темпелі, де молилася більшість інтеґраціоністів, було вирішено призначити проповідником Шимона Данковича, випускника Варшавської вищої школи (протоуніверситет, заснований у період лібералізації підросійської Польщі у Царстві Польському після сходження на престол Александра ІІ), знаного за палку підтримку патріотичних прагнень поляків, до того ж він брав участь у повстанні 1863 р. Більше того, як показує Рейчел Манекін, під час виборів 1873 р. до австрійського рейхсрату Шимон Замельсон і його представник від ортодоксів Соломон Дайхес відмовилися взяти участь у створенні Центрального єврейського виборчого комітету, який мав тісні зв'язки з рутенськими (українськими) політиками. На їх думку, висловлену в листі до Комітету, цілей, до яких прагнули як вони, так і Комітет, можна досягти краще через об'єднання з «Польськими християнами». Ця позиція була схвалена основним органом краківського політичного керівництва «Czas» («Час»), який позитивно висловився щодо способу, в який місцева єврейська громада відкинула позицію «Шомер Ісраель», що, як і німецькі ліберали, підтримував онімечення євреїв та централізацію монархії.

Євреї відігравали основну роль в економічному житті Кракова тих років, займаючись бакалійною справою, галантереєю, торгівлею шкірою, текстилем та тканинами. Вони також брали активну участь в імпорті та експорті вина, текстилю, лісоматеріалів та пір'я. Вони становили важливу групу професійних станів та були основним елементом стану ремісників.

З 1880-х років нова єврейська політика починає наносити відбиток на Краків. Новий рабин Темпеля Осія Тон став основним речником сіоністів. Соціалістичні ідеї також почали проникати у громаду, і коли 1905 р. виникла Єврейська соціал-демократична партія, багатьох зі своїх 4 000 галицьких членів вона знайшла у Кракові. Певний відбиток наносив й неоортодоксалізм з його баченням, що єдиний спосіб захистити вірних від руйнівної дії сучасного світу полягає у прийнятті деяких його методів, як в політичній організації, так і в освіті. Лідер ортодоксальних євреїв Кракова рабин Шимон Софер засідав у райхсраті від Снятинсько-Коломийсько-Бучацького округу як член Польського клубу.

Свобода політичного об'єднання, офіційно надана галицьким євреям у другій половині XIX ст., а також факт, що їм було відкрито доступ до шкіл, університетів та урядових посад, розкрив кілька

можливих шляхів до інтеґрації. Деякі наблизилися до імперської культури та емігрували у Центральну Європу, особливо до Відня, щоб займатися там вільними професіями, деякі піддалися польській культурній асиміляції, ще інші намагалися поєднати ортодоксальний спосіб життя з відкритим ставленням до європейської культури. Незважаючи на ці зміни, десятки тисяч галицьких євреїв міцно дотримувалися старого способу життя, перебивалися за рахунок господарства маєтку або через пов'язані із селами й містечками заняття, та відчутно страждали через економічну відсталість регіону. Одночасне скасування податку на працю та обмежень щодо права євреїв володіти землею призвело до появи класу єврейських землевласників. Напередодні Першої світової війни майже п'ята частина великих помість Галичини належала євреям. До того часу ці єврейські землевласники стали невід'ємною частиною галицького суспільства.

Літературна та журналістська діяльність процвітала у перші десятиліття після революції 1848 р. та охоплювала друге і третє покоління галицького просвітницького руху. Поміж інших сюди входили письменники Реувен Ашер Браудес, Мордехай Давид Брандштедтер, Давид Ісая Сілвербух. Почали з'являтися такі тижневики та місячники на івриті, присвячені єврейським студіям, як «Меґед єрахім», «Оцар хохма», «Гамевасер», більшість з яких публікувалася у Львові. Також почали виходити газети на їдиш, перша з яких, «Di Tsaytung», вийшла ще в сам рік революції. Львів став важливим видавничим центром, частково з тієї причини, що 1836 р. Росія наклала строгі обмеження на видавництво книг івритом та їдишем. Також важливим видавничим центром стає Краків, особливо щодо польських книг.

Небажання значної кількості галицьких євреїв піддатися культурній асиміляції у тому вигляді, як вона розглядалася поляками, а також зростаючий вплив модерного антисемітизму на політичне життя Польщі сформували підґрунтя для поширення єврейського націоналізму в Галичині. Об'єднання для переселення в землю Ізраїля було засноване 1875 р. у Перемишлі, на кордоні між Східною та Західною Галичиною. Серед її перших членів було кілька активних членів об'єднань з єврейської культурної інтеґрації, на яких вплинули поміркані просвітницькі тенденції, помітні у Галичині з початку XIX ст. У цьому контексті для кращого розуміння варто прочитати

прощальний твір, написаний 1884 р. редактором «Ojczyzny», друкованого органу пропольського об'єднання «Аґу дат ахім». У ньому він пише, що євреї мали лише дві альтернативи, — прийняти християнство або переїхати до Ерец Ісраель.[9] Починаючи з 1890-х років по всьому регіону почали поширюватися групи «Ховевей Сіон» («Любителі Сіону»), а на початку XX ст. сіоністи почали брати участь у політичному житті та виборах до австрійського парламенту. Рішуче виступаючи проти незалежної єврейської політичної організації, поляки підтримували пропольські кола у єврейських громадах. Паралельно з національним рухом серед об'єднань ремісників та робітників виникає також єврейський робітничий рух, що надалі існував у формі єврейських об'єднань у складі польських соціалістичних партій. У 1903 р. виник робітничий сіоністський рух, а наступного року була заснована галицька партія Поалей Ціон. Як і серед інших частин східноєвропейського єврейства, разом зійшлися націоналістичний радикалізм та соціалістичний радикалізм, створюючи інфраструктуру для політизації єврейського життя. Напередодні Першої світової війни існувала мережа єврейських партій, клубів та організацій з відділеннями по всій Галичині, де здійснювалися усі види політичної та культурної діяльності. У цих містечках та містах були сіоністи, соціалісти, німецько- та польськомовні інтелектуали, благочестиві євреї та єврейські учені. Попри десятиліття інтенсивної діяльності інтелектуалів та урядових чиновників, євреї залишалися окремою групою з особливими рисами — національною групою серед інших таких груп. Навіть у таких багатонаціональних містах як Львів чи Краків, де єврейська інтеґрація пішла найдалі, чітко визначені межі визначали життя євреїв.

Однак центральною проблемою для галицьких євреїв, як і для більшості інших жителів Галичини, залишалася боротьба за виживання. Галицька бідність стала загальновідомою у другій половині XIX ст. та спричинила серйозну дезорганізацію та розруху єврейської спільноти. Одним із основних шляхів виходу із ситуації стала еміграція. Більшість євреїв подавалися у Новий Світ, але також багато їхали до центру, що розвивався, — у Відень.

На межі XIX та XX ст. Львів належав до найбільш динамічних центрів єврейської діяльності у Східній Європі, разом з Одесою, Варшавою та Санкт-Петербургом. Хедери старого стилю процвітали

поруч з сучасними школами та громадськими бібліотеками, а у 1890 р. було навіть споруджено їдишиський театр. Велика кількість єврейських студентів Львівського університету (близько п'ятої частини студентського складу у 1897 р.) свідчить про міжкультурний контакт, яким користувалася інтелігенція, до того ж багато єврейських студентів навчалися в інших центральноєвропейських університетах. Журнали й газети, як їдишем, так і івритом, рівно як і польськомовні антології, видавалися у Львові. Івритомовні автори, включно з Йозефом Хаїмом Бренером та Гершоном Шофманом, мешкали та писали у Львові, в той час, як єврейські вчені досліджували та викладали польську літературу та класичні мови у місцевому університеті. Зважаючи на впливовість польської культури серед євреїв та пізнішу важливість сіонізму з його наголосом на іврит, культура їдиш розвивалася набагато повільніше ніж у царській імперії, як описано у статті Ґабріель Кохльбауер-Фріц. Це зіткнення між глибоко вкоріненою єврейською культурою з її довгою традицією автономії та польським і німецьким втіленням європейської культури зробили Львів ідеальним мікрокосмом для модерного історичного дослідження про євреїв Речі Посполитої. Батьки модерної історіографії провели у місті значну частину своїх досліджень, хоча деякі, як-от Мойсей Шорр та Маєр Балабан, пізніше переїхали до Варшави. Старожитності єврейських кварталів міста та скарби місцевих синагог, які були невід'ємною частиною повсякденного життя євреїв, стали джерелом натхнення для історичного дослідження та національного відродження.

Хоча Краків був меншим і не таким динамічним, він також став основним культурним центром, на якому найменше позначилося погіршення польсько-єврейських відносин у десятиліття перед 1914 р. Найвпливовішою політичною силою у тутешній єврейській політиці залишалися інтеграціоністи, один з яких — Юзеф Саре, був обраний заступником мера у 1905 р. Але тепер їхня позиція була під загрозою, при цьому не лише з боку прихильників нової єврейської політики — сіоністів та соціалістів, але також з боку неоортодоксів. Також у громаді відчувався спротив щодо союзу з польською аристократією, чий вплив на галицьку політику підпадав під зростаючий тиск. Одним з перших єврейських депутатів, який порвав з польським об'єднанням в австрійському парламенті, був Адольф Ґрос із Кракова, який з 1903 р. засідав у райхсраті як представник від Незалежних Євреїв, все

ще підтримуючи єврейську інтеґрацію, але вважаючи єврейську політичну підтримку аристократичного польського угруповання недемократичною та недалекоглядною. З 1905 р. ця група єврейських демократів видавала щотижневий журнал «Tygodnik».

Час страждань

Протягом Першої світової війни Східна Галичина була театром військових дій австрійської та російської армій. Регіон кілька разів переходив із рук в руки, й десятки тисяч єврейських біженців залишали свої домівки і тікали в інші частини Австро-Угорської монархії. Ті, які залишилися, страждали від дій російських військ, які ґвалтували й вбивали їх, а також грабували й руйнували їх будинки, деяких же було вивезено до Росії. Багато життів забрали голод та епідемія. Організовувалися спеціальні комітети з допомоги жертвам війни, а російські євреї заснували інші комітети для того, щоб змусити російське військове командування припинити антиєврейські погроми. Письменник Семен Ан-ський, який відігравав важливу роль у спробах порятунку, зафіксував долю галицьких євреїв того періоду у своїй книзі «Знищення євреїв Польщі, Галичини та Буковини»:

Важко собі навіть уявити ті нечувані звірства, які коїлися у Галичині. Велика територія з мільйоном євреїв на ній, які ще вчора користувалися усіма особистими та громадянськими правами, сьогодні оточена вогненною стіною із крові та заліза, відрізана від світу та під владою тварин у личині козаків та солдатів. У нас склалося враження, що ціле плем'я відрізалося від народу Ізраїля.[10]

Війна не лише підірвала єврейське господарство у Галичині, але й вплинула на демографічну структуру населення. Багато громад чисельно зменшилися, як і знизилася частка євреїв у сільській місцевості. Ба гірше: після завершення бойових дій євреї опинилися у пастці між поляками, які от-от мали здобути політичну незалежність, та українцями, які на короткий час заснували незалежну республіку у східній частині регіону. «Сини Авраама, Ісаака та Якова почали відчувати, що попри те, що вони не належали ні до одного (за винятком невеликої групи у рамках **Об'єднання поляків єврейського віросповідання**), ні до іншого табору, обидва з них були наче верхнє і нижнє жорна, а вони — євреї — були затиснуті між ними».[11] У Львові

відбувся тривалий погром, під час якого сто євреїв були убиті, а ще сотні отримали поранення.

Епілог

Після завершення війни євреї Галичини опинилися уже не під владою багатонаціональної імперії, де вони користувалися рівними правами та офіційною толерантністю, а в рамках національної держави з особливо важкою проблемою меншин. Ця проблема була ще гострішою на сході, де єврейська меншина мешкала поруч з більшою польською меншиною та українською більшістю у керованій поляками провінції. Економічна роль євреїв поступово перейшла до цих більших груп, до того ж польська влада заборонила євреям обіймати урядові посади. Протягом міжвоєнного періоду єврейській громаді в обох частинах Галичини не вдалося оговтатися від наслідків війни. Їхнє економічне становище погіршилося внаслідок польської податкової політики, яка мала несприятливий вплив на комерцію, та внаслідок зростаючої економічної конкуренції з боку польських та українських кооперативів. У 1930-х роках посилилося економічне ембарго на єврейську комерційну справу, так само як і обмеження щодо прийому євреїв до вищих шкіл та університетів. Польські та українські праві партії провокували антиєврейські заходи, і час від часу львівські студенти бунтувати проти єврейського підприємництва. З огляду на обмеження щодо еміграції на Захід, що посилилися у 1930-х роках, та обмежені можливості виїзду до Палестини було неможливо знайти прийнятне розв'язання складної ситуації євреїв.

Але як і всюди у Польщі, економічна криза та ворожість, з якими зіткнулися євреї, лише зміцнила їх незалежний дух, так що вони організували у містечках Галичини широкомасштабну мережу благодійних установ, організацій взаємодопомоги та матеріальної підтримки, що допомогли єврейським ремісникам та купцям вижити. Також розширилася єврейська політична діяльність, так що різноманітні партії нараховували десятки тисяч членів. Освітня мережа івритомовної просвітницько-культурної організації «Тарбут», орієнтованої на Сіон, та ортодоксальна «Аґудат Ісраєль» заснували велику кількість шкіл по всій Східній Галичині. В міру посилення єврейської політичної та культурної активності та зростання відчуження від польського суспільства тенденція до полонізації зменшилася.

Одразу після вибуху Другої світової війни 1 вересня 1939 р. німецька армія окупувала Східну Галичину, але відступила уже кілька днів опісля, встигнувши однак помститись убивствами та знищенням власності євреїв. Німці зберегли за собою контроль над Західною Галичиною, а Краків став столицею Генерального Губернаторства, сформованого німцями із залишків польських земель як можливий об'єкт обміну із силами Заходу та як базу сировинних матеріалів і робочої сили. Радянська армія захопила Східну Галичину 17 вересня. Як у всіх частинах Польщі, приєднаних до Радянського Союзу за Пактом Молотова-Ріббентропа, євреї отримали від німців тимчасове відтермінування, але заплатили за це: за ці кілька місяців євреї зіткнулися із разючими змінами, які їхні одновірці по той бік радянського кордону відчули ще кілька десятиліть до того. Розпочався переворот в економічній та соціальній структурі, який з огляду на рід занять та соціальну активність євреїв зачепив насамперед їх.

Важка доля спіткала керівників єврейських громад та активних членів єврейських національних організацій та політичних партій. Єврейську політичну діяльність заборонили, а лідери сіоністських партій та Бунду були заарештовані та опинилися в екзилі. Було призупинено будь-яку освітню та культурну діяльність, пов'язану з певними рухами. Деякі учні були переведені до державних шкіл, де мовою викладання був їдиш, але багато перейшло до звичайних шкіл. З другого боку, радянський режим скасував усі обмежувальні квоти (хоча деякі квоти були пізніше введені знову) та відкрило євреям доступ до закладів вищої освіти, так що кількість студентів-євреїв значно зросла. У той час, як івритомовна культура відчувала важкий удар, культура їдиш процвітала в гармонії з духом радянського режиму. Серед багатьох біженців, які приїхали у Східну Галичину з окупованої нацистами Польщі, були їдишмовні письменники та актори, які приєдналися до місцевих письменників та митців. У Львові був заснований державний їдишмовний театр, на чолі якого стояла Іда Камінська, теж вигнанка. Однак радянська влада перешкоджала релігійній практиці, так що будь-які дотації релігійним закладам припинилися, та все ж синагоги діяли й надалі, оскільки утримувалися парафіянами.

Напад нацистів у червні 1941 р. та початок «Endlösung» — масового вбивства євреїв Європи — фактично означали загибель галицького

єврейства. Євреї Західної Галичини уже два роки перебували під жорстоким нацистським гнітом, і за ці три жахливі роки з літа 1941 до літа 1944 рр. нацисти знищили майже все єврейське населення, що проживало на цій території. У перші дні нацистської окупації Східної Галичини місцеві жителі — українці та часом поляки — вбили під час погромів тисячі євреїв, виправдовуючи свої дії звинуваченням євреїв у колаборації з радянським режимом протягом двох попередніх років. У серпні 1941 р. німці приєднали Східну Галичину до складу Генерального Губернаторства як Дистрикт Галичина та поширили на цю територію свої антиєврейські укази. Вони заснували юденрати (єврейський самоврядний орган) у кожній громаді та направили чоловіків і жінок віком від 14 до 65 років на примусові роботи. Масові страти євреїв з колишньої радянської території, у тому числі євреїв з маленьких містечок та сіл, продовжувалися восени 1941 р. В останні місяці 1941 р. та на початку 1942 р. нацисти організували табори праці, куди вони відправляли десятки тисяч євреїв для примусових робіт, щоб вони у суворих умовах **збирали (?)** каміння та викладали дороги.

У той самий час розпочалася концентрація євреїв у гетто. Вже у березні 1941 р. гетто було відкрите у Кракові, у Львові ж будівництво розпочалося в листопаді. Того ж місяця німці почали споруджувати Белжецький табір смерті на північний захід від Львова, а весною 1942 р. вони почали здійснювати «Endlösung», вивозячи групами до табору тих східногалицьких євреїв, яких було визнано «непридатними для роботи» (діти, особи похилого віку та хворі). Протягом того року залишки населення проживали у гетто у великих та середніх за розміром містах. Голод, холод та хвороби вбили багатьох, а відчайдушні спроби єврейських комітетів роздавати їжу через громадські кухні та забезпечити медичну допомогу не принесли значних результатів.

Влітку 1942 р. німці прискорили процес винищення у таборах смерті. Два тижні у серпні підрозділи СС та німецька поліція діяли спільно з українською поліцією у проведенні великої *Aktion* — відправлення до Белжця 50 тисяч львівських євреїв. Юденрат, чиї члени були змушені приймати фатальні рішення про масові депортації, були ліквідовані, і протягом 1943 р. німці перетворили ще існуючі гетто на табори праці й почали керувати ними безпосередньо. (У Львові гетто було перетворене на табір праці). На початку червня

німецькі та українські підрозділи поліції, розпочавши ліквідацію гетто у Львові, наштовхнулися на збройний спротив залишків єврейського населення. Інший табір у Львові — Янівський — був ліквідований у листопаді. На літо 1943 р. більшість тих, хто залишилися у гетто, були убиті, і лише трохи більше ніж 20 тисяч залишалися у таборах праці, але до кінця 1943 р. і їх було вбито. Вони намагалися врятуватися втечею до лісу і пошуком там схованки або ж переходом на бік «арійців», однак ворожа атмосфера та прискіпливість німців у пошуку ними схованих євреїв майже повністю виключали можливість утечі. «В умовах відсутності будь-якої можливості уникнути своєї жорстокої долі та після безнадійного блукання морем людської ненависті більшість утікачів-невдах були змушені повертатися до гетто, де вони загинули під час наступних акцій», — писав єврейський фізик, якому вдалося вижити у станіславівському гетто.[12]

Дехто з євреїв, які вижили, завдячують цим польським та українським знайомим, які надали їм сховок, або німцям, які виявили звичайну людяність. Митрополит Андрей Шептицький, глава Української Греко-Католицької Церкви у Східній Галичині, видав послання, у якому засуджувалися вбивства євреїв, та завдяки своєму впливу врятував 150 єврейських життів. У Бродах німецький наглядач за лісом, ризикуючи власним життям, урятував сотні євреїв. Ці та інші прояви гуманності виділялися на тлі ворожості та безнадійного становища євреїв перед загрозою їх систематичного винищення.

Коли радянська армія ввійшла в Галичину весною-літом 1944 р., кілька тисяч євреїв вийшли з укриття, приблизно 2 % від тих, хто проживав у Галичині лише три роки до того. У Львові, який у 1931 р. був домом для 100 тисяч євреїв, наприкінці липня 1944 р., коли прийшли радянські війська, залишилося лише 3.400, у тому числі лише 85 дітей та підлітків. Але навіть ті, хто вижив, ще не були у безпеці. Українські підпільні підрозділи під керівництвом Степана Бандери, які уже вбили тих євреїв, які намагалися утекти в ліси, продовжували боротися з радянським режимом та зривати свою злість на тих євреях, які залишилися, а не виїхали до інших країн. Так само й у Кракові дуже мало залишилося від колишньої громади.

Внаслідок матеріального спустошення було знищено також багато синагог. Вулиці, на яких століттями мешкали євреї, були поруйновані, а від штетлів залишилося саме каміння. Це

супроводжувалося знищенням культурних та мистецьких пам'яток, а після того, як радянська влада відновилася, вона не дозволила відродити єврейське культурне життя навіть на тому рівні, який дозволявся у період між 1939 та 1941 рр. Це засвідчило кінець багатовікової громади, яка вирізнялася культурним багатством та творчістю у своєму духовному та повсякденному житті. Галицьке єврейство, яке поєднало глибоко вкорінену традицію із культурним впливом націй, серед яких воно мешкало, зникло назавжди, але його спадщина, збережена вигнанцями, біженцями та тими, хто вижив, сягає далеко за межі Східної Європи. І сьогодні, як у Польщі, так і в Україні, євреї, поляки та українці почали відновлювати цей дорогоцінний спадок. Маленьким внеском у цю справу є це видання.

Примітки

[1] A.J.Brawer, *Galitsiyah veyehudeiha: mehkarim betoledot galitsiyah beme'ah shemoneh-esreh (Jerusalem, 1956), 11.*

[2] D. B. Birkenthal, *Zikhronot rabi dov mibolehuv*, ed. M. Wischnitzer (Berlin, 1922), 27.

[3] S. Y. Agnon, *Ir umelo'ah* (Jerusalem, 1973), 13.

[4] D.Schtock (Sadan), *Mima'agal ha ne'urim* (Tel Aviv, 1944), 178-9.

[5] S.Buber, *Anshei shem: ha'ir levov ungedolihah* (Kraków, 1894).

[6] D. Horowitz, *Ha'etmol sheli* (Jerusalem, 1970), 12.

[7] Цит. за: A. Eisenbach, *The Emancipation of the Jews in Poland, 1780 — 1870* (Oxford, 1991), 164-5.

[8] A. Eisenbach, *The Emancipation,* 355.

[9] N. M. Gelber, *Toledot yehudei brodi* (Jerusalem, 1955), 84.

[10] S. An-Ski, *Hurban hayehudim bepolin, galitsiyah ubokovinah* (Berlin, 1929), i. 14.

[11] Schtock (Sadan), Mima'agal hane'urim, 239. Це стосується двох демонстрацій поляків та українців, що відбулися у Львові в останні дні австрійського панування на Галичині.

[12] A. Liebesman, *Im yehudei stanislavuv biyemei kelayah* (Beit Lohamei Haget'ot, 1980), 89.

ПРОГРАМА ЛЮДВІГА ГУМПЛОВИЧА З ПОЛІПШЕННЯ СТАНОВИЩА ЄВРЕЇВ

Ганна Козінська-Вітт

У більшості наукових праць, присвячених соціологу Людвігу Гумпловичу (1838-1909), досліджується «старший Гумплович», тобто періоду після 1874 р., коли він жив у Граці. Більш ранні його здобутки практично ніколи не беруться до уваги. Між тим Гумплович прибув до Граца вже людиною зі зрілими уявленнями й продовжив там працю над теорією, сформульованою ним набагато раніше в Кракові. Його «краківський доробок» складається з брошур і статей, які з'являлися в різних польських часописах, а також у його власній газеті *Kraj*, що виходила в Кракові з 1869 по 1874 р.[1] У Кракові Гумплович був — принаймні деякий час — членом кількох гуртків, тимчасом як у Граці йому довелося жити в основному відлюдником. Крім того, час, проведений ним на Галичині, був єдиним періодом, коли він активно займався політикою. Зважаючи на ці, судячи з усього, свідомі зміни в способі життя, здається цілком імовірним, що Гумплович звертався до досвіду років свого формування в пізніший австрійський період, присвячений здебільшого розмислам.

Робота Гумпловича в газеті *Kraj* мала особливо велике значення, бо в Кракові панували майже виключно консервативні, клерикальні елементи. Формат газети визначався, безперечно, ідеологічною боротьбою між нею та газетою *Czas* — місцевим консервативним виданням. Опонувати йому було нелегко, але як головному редактору й автору політичних начерків газети *Kraj* Гумпловичу принаймні не доводилося боротися з демократичними фракціями у власному таборі, як це було у Львові, де існувало кілька демократичних груп. Демократам, які були з ним не згодні, бракувало сил для започаткування власного видання. Відтак *Kraj* взяв на себе завдання

зібрати «прогресивних» людей з усієї Західної Галичини з метою створення в майбутньому ліберально-демократичної партії.

Спочатку *Kraj* збирався займатися популяризацією демократично-націоналістичної платформи нової польської незалежності та створення демократії, але коли головним редактором газети став Гумплович, він висловився на користь позитивізму — у Польщі це був інтелектуальний рух, який у критиці польського минулого насмілювався йти далі за демократичних націоналістів. Для позитивістів суспільство було певним організмом, члени якого виконували життєво важливі функції, а порушення цих функцій призводило до криз. Політична смерть польської держави мала розглядатися саме в цьому світлі: причиною колапсу вважалося домінування шляхти над іншими суспільними групами. Позитивісти були переконані, що зможуть закласти підвалини майбутніх успіхів, якщо допоможуть занедбаним до того групам суспільства, зокрема селянам і євреям, підвищити свою політичну роль шляхом освіти та просвіти, а також використання економічних і політичних можливостей, які стануть наслідком емансипації. Невеличка група краківських позитивістів особливо прагнула залучити до своєї справи євреїв. Натомість варшавські позитивісти, набагато численніші та впливовіші, хотіли схилити на свій бік селян. І в Кракові, й у Варшаві багато хто з позитивістів належав до інтелігенції, що утворилася з декласованої шляхти.

На Гумпловича, запеклого радикала, подібні позитивістські ідеї, безперечно, справляли враження — хай і завдяки насамперед його власному єврейському походженню. Вони неодноразово з'являлися в його краківських працях: у статтях, написаних для газети *Kraj*, часто йшлося про євреїв і їхнє місце в історії і сьогоденні Польщі[2]. Отже, *Kraj* став рупором і для самоспоглядальної шляхти, і для самокритично налаштованих юдеїв-реформістів. І хоч обидва погляди можна знайти й серед варшавських публікацій, поруч в одному й тому самому виданні вони з'являлися лише в Кракові[3].

Саме в краківський період Гумплович заклав основу свого наукового світогляду та своїх роздумів про єврейську ідентичність і її стосунки с християнським світом. Те, що і перша, і остання праці цього галицького періоду присвячені саме єврейській ідентичності, свідчить про важливість цієї теми для Гумпловича. Як і більшість його сучасників, він надзвичайно критично ставився до поточної

«єврейської ситуації» — тобто умов життя євреїв, їхнього місця в суспільстві і їхніх звичаїв. Бідність, погане управління, безлад — все це було досить сумно, але ще сумнішим був культурний і моральний занепад польських євреїв. Вони жили під тотальним контролем з боку єврейської традиційної еліти й страждали від ізоляції, спричиненої багатьма чинниками. Газета *Kraj* прагнула допомогти в поліпшенні становища євреїв на Галичині та в решті Польщі й присвячувала цій проблемі багато місця на своїх шпальтах. Опублікована нею програма реформ була тісно пов'язана з тогочасним станом речей: від сподівань на роботу, типових для років споглядання, що настали після Січневого повстання 1863-1864 рр., до гіркого розчарування після перших прямих виборів до австрійського парламенту. Нижче я наведу думки з приводу становища євреїв, що публікувалися в газеті *Kraj*, але оскільки ці статті не мали підпису, висновки про автора (ймовірно Гумпловича) можна зробити лише на підставі стилю.

Основою теорії Гумпловича було його бачення історії — бачення, яке він поділяв із багатьма своїми сучасниками. Він розглядав історію як неперервний процес, в якому прогрес спонукав подальший розвиток. У цьому процесі, учасниками якого є всі нації і групи, можна вирізнити певні фази за допомогою певних явищ. Одним із таких явищ для Гумпловича була релігія. На відміну від особистої віри, організована релігія будь-якого роду була лише інституційованою й скороминущою ознакою власного часу й могла зникнути під тиском розуму. Юдаїзм у його тогочасному вигляді, сформованому тривалим періодом пригноблення, могла спіткати така сама доля. Спочатку, в період прогресу та поліпшення умов життя, він зазнав би змін, а потім, позбавлений будь-якого реального значення, зник би взагалі. Ця модель дозволила Гумпловичу пояснити ортодоксальну й хасидську побожність єврейських мас, а також реформаторські намагання вищих класів. Він вважав, що реформісти перебували в більшій гармонії з тогочасним інтелектуальним кліматом і тому заслуговували на похвалу, тимчасом як євреї, віддані давно застарілим традиційним формам, були нерозумними й забобонними. У довготривалому плані будь-яка інституційована релігія, що опиралася модернізації, мала перетворитися просто на знаряддя влади; у випадку юдеїв прогресові опиралися ортодоксальні рабини, гальмуючи таким чином неуникний розвиток подій.

У своїх ранніх працях Гумплович висловлював схожі зневажливі погляди на роль католицької церкви, особливо єзуїтів, у польській історії[4]. Він вважав єзуїтів відповідальними за той факт, що польська держава не змогла абсорбувати євреїв і відтак стала жертвою внутрішньої слабкості: у відповідний момент вона не знайшла в собі потрібної сили. З тактичних міркувань Гумпловичу, який у кінцевому рахунку звинувачував церкву в утраті польського суверенітету, довелося пом'якшити свою тезу для газети такого клерикального міста, як Краків. Відверто він міг писати лише про ортодоксальний юдаїзм і хасидизм.

Для самого Гумпловича єврейська ідентичність могла означати лише прив'язаність до юдейської релігії. Він заперечував, що єврейство може бути національною особливістю: в біблійному минулому вона дійсно існувала, але зникла за століття розсіяння. Відтак він боровся за беззастережну асиміляцію з більшістю. «Більшість» він визначав як панівну національну групу в довколишньому християнському суспільстві, а не як національну групу, репрезентовану державною владою. Тут на нього, мабуть, впливав досвід «бездержавних» націй багатонаціональної монархії. Євреї, що жили в Польщі, мали визначати себе поляками, а не німцями, — попри те, що німецька культура та австрійська політика, безперечно, дуже добре прислужилися галицьким євреям. Польські євреї, які тривалий час жили на польській землі поруч із поляками, були невід'ємною складовою польської історії незалежно від того, чи усвідомлювали вони це самі. Одне вже це зобов'язувало їх бути поляками. Бажання бути німцями лише віддало б їх у руки німецьких ліберальних елементів і змусило б прислужитися чужим інтересам. Це не сприяло б їхній власній еволюції, оскільки їм треба було асимілюватися в Польщі, з поляками. Ототожнюючи себе з німцями, вони фактично тільки ще більше затягли б цей польський вузол, бо поляки, серед яких їм доводилося жити й надалі, розглядали б це як зраду.

Згідно з газетою *Kraj*, кожен, хто проповідував особливу єврейську національність, помилявся й, можливо, діяв із егоїстичних, матеріальних міркувань. Така націоналістична позиція шкодила масі євреїв, які сліпо йшли за відповідними гаслами. Вона заохочувала їх чіплятися за віджилу специфіку й заважала їм інтегруватися в християнське оточення. Однією з найгірших і найсталіших таких специфічних відмінностей була мова їдиш, особливо небезпечна

через свою схожість із німецькою мовою. Для Гумпловича їдиш був викривленим продуктом рабства, й він пов'язував його з занепадом єврейського інтелекту. Він стверджував, що ортодоксальні рабини знайшли в їдиш один із своїх найцінніших засобів контролю й, поза сумнівом, вважали всі єврейські відмітні риси родючим ґрунтом для своїх власних цілей.

Kraj боровся проти точки зору, яка ставила знак рівності між австрійським лібералізмом і єврейським добробутом та між польською *res publica* і утиском євреїв. (Оскільки австрійські ліберали запровадили реальну рівність, незважаючи на масовий спротив з боку галицького парламенту, ця ідея знайшла підтримку і в австрійській ліберальній пресі, і серед деяких галицьких євреїв). Поляки — не лише гнобителі, заявляв *Kraj*; серед них є й чимало прихильників прогресу, але вони не можуть впливати на політику, опановану обскурантистським духівництвом усіх віросповідань. Лише за усунення цієї перешкоди прогресивні сили будуть здатні створити справедливу дійсність. Замість того, щоб дозволяти стороннім баламутам використовувати себе, євреям треба намагатися поліпшити своє становище, підтримуючи ті елементи, які забезпечили б їм рівність принаймні де-факто й тим самим сприяли б інтеграції євреїв у конкретне суспільство. Таке поліпшення здатні здійснити лише ліберали, які мислять державними категоріями й точку зору яких і представляла, насамперед, газета *Kraj*.

У відповідності до цієї точки зору Гумплович шукав паралелі між розвитком єврейського населення та розвитком інших суспільних груп. Цей розвиток мав відбуватися згідно з загальними правилами та фазами, які, на його думку, були спільними для всіх націй. Хоча в цьому плані євреї були вже досвідченими, їхній досвід був жорстким і застарілим, а відтак їх важко було б вести в якомусь новому напрямку. Неможливо було очікувати, що вони опустяться на нижчий, більш ранній рівень розвитку на кшталт заняття сільським господарством, оскільки вони були надто розвиненими. Відтак Гумплович, на відміну від варшавських позитивістів, прагнув не «поліпшення» долі євреїв через перетворення їх на землеробів, а радше їхнього морального піднесення, не вимагаючи при цьому відмови від існуючої професійної структури. Він вважав, що досвід євреїв дозволить їм увійти до панівного суспільства замкненою групою представників конкретних професій і вони таким чином зможуть виконувати певну

чітку функцію, яка доповнюватиме й підтримуватиме суспільство більшості. Газета *Kraj* приділяла значно більше уваги питанням освіти й духовного піднесення, ніж пропаганді конкретних економічних реформ (хоча економічна стагнація Галичини, без будь-яких шансів на запровадження реформ, розглядалася як складова загальної проблеми), і розповідала навіть про найдрібніші ініціативи, що мали допомогти цивілізувати євреїв.

Хто мав започаткувати та довести до кінця завдання єврейського самовизволення? Цю важливу роль Гумплович призначав нечисленному єврейському вищому класу. Він віддавав шану тим небагатьом, кому вдалося вийти з-під контролю єврейських мас і піднятися на вищий моральний і фінансовий рівень, порівнюючи їхню роль із роллю прогресивної інтелігенції в польському суспільстві. Як єдиним свідомим і освіченим членам єврейського суспільства їм було призначено долею стати його лідерами. Гумплович не мав сумніву, що їхні зусилля буде підтримано освіченими християнами й що обидві ці однаково налаштовані групи здобудуть підтримку держави. А держава могла сприяти єврейському господарству та єврейській моралі, запроваджуючи регуляторні заходи та освітні ініціативи.

Підтримувало опубліковані погляди Гумпловича *kolo polityczne* — політичний гурток, до якого входили й співробітники редакції газети *Kraj*. Через діяльність цієї групи Гумплович сподівався мобілізувати виборців у Кракові й переконати їх у важливості соціальної рівності для євреїв. Його внеском у цей історичний процес була участь у багатьох комітетах сприяння освіті — таких, як Towarzystwo Oswiaty Ludowej (Товариство народної освіти), — а також спроби потрапити до міської ради обраним представником єврейської громади. Але він вважав, що його мають підтримати не лише євреї, а й християни, і що предметом суперечок під час виборів повинна бути лише його політична платформа, а не етнічне походження. Втім, на виборчій кампанії Гумпловича негативно позначилася відсутність у нього популярних ідей і харизматичності.

Деякі з підтриманих газетою *Kraj* політичних стратегій мали успіх, особливо в тих випадках, коли міська влада, налаштована на полонізацію, підтримувала прагнення єврейських активістів, готових до асиміляції. *Kraj* сприяв також реформам всередині єврейської громади, особливо перебудові громадської адміністрації, що мала на меті зробити її більш «сучасною» та логічною. Внаслідок цих зусиль

реформістська синагога стала справжнім осередком релігійного життя для краківських юдеїв-реформістів, де відтепер відбувалися регулярні служби та лекції.

Однак із часом програма, обстоювана газетою, стала менш популярною. У 1873 р., після статті, в якій на польське суспільство покладалася провина за розділи та зникнення польської держави, розпочався поступовий занепад газети, пов'язаний із припиненням її підтримки багатьма націоналістично налаштованими читачами. Ту саму ідею пропагували й краківські консерватори, але вони були релігійними представниками аристократії й до того ж поляками. Врешті-решт Гумплович здався, продав *Kraj* і залишив Польщу.

Втім, причин для еміграції у Гумпловича було декілька. По-перше, він зазнав у Польщі невдачі як науковець: Ягелонський університет відхилив його дисертацію на тій підставі, що в ній викривлено польське минуле, хоч і визнав її стилістично бездоганною. Другою причиною (і, мабуть, ще важливішою, ніж відхилена дисертація) був неуспіх політичних прагнень Гумпловича на підтримку польських євреїв. Хоча в Кракові багато хто з євреїв був нібито налаштований на полонізацію, назагал на Галичині, де багато видатних євреїв підтримували австрійський лібералізм і допомогли його перемозі на виборах, такої налаштованості не було. До того ж Гумплович розчарувався в польських інтелектуалах, помітивши їхнє небажання дружньо ставитися до євреїв-реформістів, послаблювати їхню соціальну ізоляцію. Поляки щонайбільше визнавали євреїв як партнерів у політичному та громадському житті, але не поширювали це на особисті чи родинні стосунки. Крім того, навіть ті євреї-реформісти, що виявляли бажання асимілюватися в польське життя, не хотіли поривати з юдаїзмом. Вони шукали іншого суспільства, але не життя без релігійних зв'язків.

А найбільшим, мабуть, розчаруванням для Гумпловича було те, що хоча колесо історії продовжувало неуникно обертатися, воно робило це надто повільно й у ході цього розчавлювало його народ. Він почав усвідомлювати, що польську історію неможливо уявити без релігії. Нерелігійний лібералізм викликав підозру не тільки через своє німецьке походження, а й через свою ворожість до релігії. У Граці Гумплович зауважив: «Для нас клерикалізм усе ще стоїть перед важливим завданням, яке має виконати, можливо, протягом наступних ста чи двохсот років»[5].

Зрозуміти це було абсолютно необхідно кожному, хто сподівався змінити хід історії в Кракові. Люди, серйозно налаштовані на польський лібералізм, переїхали до Львова, де прогресивні ідеї сприймалися охочіше. Гумплович, однак, визнав за краще зовсім порвати з Польщею, а перевагою Граца стало те, що в цьому місті він отримав шанс зайнятися науковою діяльністю. І хоча накреслена ним для себе місія залишалася невиконаною, він не вважав свої переконання хибними. В Австрії Гумплович збирався розвивати та поширювати ідеї, вперше сформульовані ним у Кракові.

Примітки

Цей розділ є розширеною версією моєї статті "Das Judenverbesserungsprogramm von Ludwik Gumplowicz in der Krakauer Tageszeitung *Kraj*", *Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich: Newsletter*, 9 (1993), 3-8.

[1] Під «краківським доробком» Гумпловича я маю на увазі всі його праці, написані до 1874 р., в тому числі й опубліковані поза Краковом. До числа брошур входять: *Osiem listow z Wiednia* (Krakow, 1867); *Prawodawstwo polskie wzgledem Zydow* (Krakow, 1867); *Konfederacja barska: Korespondencja miedzy Stanislawem Augustem a Ksawerym Branickim lowczym koronnym w.r. 1768* (Krakow, 1872); *Stanislawa Augusta projekt reformy zydowstwa polskiego* (Krakow, 1875). Див. також його статті в періодичних виданнях *Dziennik Literacki* (Львів) і *Jutrzenka* (Варшава).

[2] Ця тема присутня також в усіх брошурах, згаданих у прим. 1.

[3] Перша група — шляхта — представлена виданням *Przeglad Tygodniowy* (1866-1905); друга — полонізовані євреї — виданням *Izraelita* (1866-1915).

[4] L.Gumplowicz, *Prawodawstwo polskie wzgledem Zydow* (Krakow, 1867).

[5] Лист до доктора Йозефа Залескі від 17 травня 1901 р. (Institute for Sociology, Graz, Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich, Konvoleit Ludwig Gumplowicz).

ПЕРШІ ВРАЖЕННЯ АВСТРІЙЦІВ ПРО МІЖЕТНІЧНІ ВІДНОСИНИ НА ГАЛИЧИНІ: ВИПАДОК ГУБЕРНАТОРА АНТОНА ФОН ПЕРҐЕНА

Франц А.Дж. Шабо

4 жовтня 1772 р. під час церемонії на головній площі Львова граф Йоган Антон фон Перґен від імені Габсбурзьких правителів Марії Терези та Йосифа II офіційно проголосив, що "Королівство Галіції та Лодомерії" "повернено" під владу апостольського короля Угорщини, який претендував на владу в Галицько-Волинському князівстві ще від Середньовіччя. Очевидно, таким поясненням годі було приховати політичні реалії, що з них габсбурзькі чиновники й не робили таємниці. Габсбурзька монархія як велика сила у Європі неохоче взяла участь у територіальному поділі Речі Посполитої, щоб утримати стабільність та рівновагу сил у східній та південно-східній Європі. Та як визнав за двадцять років до того граф Венцель Антон Кауніц-Рітберґ, видатний міністр зовнішніх справ цієї монархії, годі було заперечувати "безпосередній зв'язок із Польщею" Галичини як "землі, вирваної з вільної республіки"[1]. Та, з другого боку, скільки б проблем не було пов'язано з цим територіальним набутком по той бік Карпатського хребта, зі зміцненням Пруської та Російської імперій Відень був змушений не лише міцно триматися Галичини, а й зробити все можливе задля економічного розвитку та процвітання цих земель[2].

Підготовка до управління новою провінцією розпочалася у Відні ще до підписання формального австро-російсько-пруського договору у серпні 1772 р. На правах міністра закордонних справ Кауніц стверджував, що внутрішні та зовнішні проблеми Галичини певний час мають розглядатися у нерозривній єдності, що Галичина географічно є периферією, і що оскільки її політичні, соціальні та економічні умови так разюче різняться від решти земель монархії,

нові території якийсь час муситимуть перебувати під орудою одного міністерства, як, скажімо, Бельгія чи Ломбардія[3]. І хоча Марія Тереза вдовольнила це прохання, у її сина і співрегента Йосифа незабаром з'явилися сумніви щодо цього плану, тож він почав чинити йому спротив. Замість запропонованої Кауніцом ширшої автономії Йосиф прагнув сильніше інтеґрувати Галичину до монархії, створивши у Відні під неї окрему, непідпорядковану міністерству зовнішніх справ канцелярію. Внаслідок емоційного діалогу зі своєю матір'ю, Йосиф отримав останнє слово у всіх справах, пов'язаних із внутрішніми справами Галичини, проте за певний час відмовився прийняти пропозицію Кауніца про негайне складання ним повноважень, наказавши йому натомість покерувати Галичиною "ще кілька місяців". Кауніц лишався головою департаменту Галичини до листопада 1773 р.[4].

Губернатором нової провінції Кауніц призначив графа Йогана Антона фон Перґена, який був чиновником у його міністерстві з 1766 р[5]. Він розпочав дипломатичну кар'єру як Габсбурзький уповноважений у Священній Римській імперії, проте був переведений до Відня у 1766 р. через переміщення кадрів у міністерстві закордонних справ. Перґен як талановита й амбітна, проте підступна й безпринципна особа, незабаром розчарувався у своєму становищі і почав жалітися Кауніцу на нереалізовані кар'єрні амбіції[6]. Отже, є підстави вважати, що Кауніц це призначення вважав нагодою дати Перґену шанс, про який той просив. Проте перебування Перґена на посаді губернатора виявилося катастрофою: він розробляв грандіозні плани, однак не дбав про їхню реалізацію; він більше цікавився соціальною та громадською сферою своїх обов'язків, аніж політичною та адміністративною працею, котру він майже повністю полишив на свого секретаря[7]. Щоправда, на виправдання Перґена слід зазважити, що він знав про суперечки між своїм номінальним начальником Кауніцом та юним співреґентом Йосифом II, тож його могла паралізувати й непевність, як чинити за таких обставин[8]. Та в чому б не полягала його провина, на двох стільцях Перґенові всидіти не вдалося: він не задовольнив ані Йосифа, ані Кауніца[9].

Нетерплячий Йосиф хотів провести особисту інспекцію в Галичині після того, як вона потрапила під владу Габсбурґів, проте до зими 1773 р., здається, вже облишив цю ідею. Втім, проводячи навесні наступного року інспекцію в Угорщині й Трансильванії, він, схоже,

передумав і несподівано заїхав до Львова[10]. Вимогливий Йосиф, як завжди, розраховував отримати від Перґена детальний звіт про галицькі умови. Щоб заспокоїти ревного імператора, Перґен швидко уклав те, що він назвав "описом п'яти класів місцевих мешканців, що я їх дослідив, старанно студіюючи письмові та усні свідчення"[11]. Цей опис, що займав 150 аркушів формату інфоліо і був поділений на 240 підрозділів, отримав назву "Beschreibung der Koenigreiche Galizien und Lodomerien, nach dem zustand, in welchem sie sich zur Zeit der Revindicirung durch IhroKaisl.Koenigl.Apostolischen Majestaet, und besonders im Monat Julius 1773 befunden haben" ("Опис Королівства Галичини та Лодомерії, згідно з умовами, в яких вони перебували на час реінтеґрації його Імператорською Королівською Апостольською Величністю, а саме в липні 1773")[12].

Щоправда, лишається відкритим питання, скільки праці в цю доповідь вклав сам Перґен. Хоча її ретельно досліджував Людвіґ Фінкель, і саме нею послуговувались, вивчаючи управління у нових Габсбурзьких провінціях, вчені від Бравера до Глазля[13], досі неясно, чи Перґен був автором, а чи тільки укладачем. Великі фрагменти доповіді він дослівно запозичив із доповідей своїх підлеглих та інших австрійських спостерігачів за ситуацією у Польщі. Значну частину цієї інформації було зібрано минулого літа офіцерами окупаційної армії, очолюваної генералом Андрашем Гадіком, а також угорськими чиновниками — членом ради казни Йожефом Тьорьоком та радником трансильванського губернатора Александром Гайтером. Перґен ознайомився з цими матеріалами раніше, і, послуговуючись ними, уклав у серпні 1772 р. короткий опис Галичини, що не надто різнився від «Опису» 1773 р.[14] Восени 1772 р. до Галичини на допомогу Перґену відправили нову групу чиновників, зокрема, сумлінних колишніх членів нещодавно розпущеного Імперського Суду Ревізії Звітів, очолюваного графом Людвігом фон Цінцендорфом. Вони взялися до вивчення місцевих умов незабаром по прибутті. До цієї групи входили Ґеорґ Адельберт фон Беехен, Карл Август Ейтельберґер, Йозеф Іґнац Кнопп та Франц Шайнер. До того ж проблемою карбування монет зайнявся чиновник празького монетного двору Іґнац Вернер Лендлер, а численні експерти доклалися до вивчення галицьких соляних копалень та королівського майна[15]. У червні 1773 р. Кауніц відправив одного з найнадійніших своїх радників, управителя майном палати та ініціатора аграрних реформ Антона

Кочяна, допомогти Перґену налагодити місцеву адміністрацію в Галичині. Незабаром той повідомив, що нечисленні впроваджені там зміни є справою рук не Перґена, а саме цих чиновників[16]. До того ж, Перґен сподівався, що амбітні представники місцевого населення, прагнучи отримати урядову посаду, надсилатимуть звіти, не чекаючи на запит[17]. Проте найважливішим внеском до укладеної Перґеном доповіді став рукопис обсягом п'ятдесят сторінок, що належав габсбурзькому патріоту, богемцю, який сімнадцять років пропрацював перекладачем при австрійському посольстві у Варшаві — абату Антонію Вацлаву Бутанському, згодом — Перемишльському єпископу[18]. Тому тези з «Опису» Перґена ледве чи можна з певністю назвати його власними влучними спостереженнями — вони радше є компіляцією усереднених поглядів Габсбурзьких посадовців.

Хоча «Опису» Перґена, як це загалом характерно для документів 18 ст., серед головних проблем нової провінції перелічує соціальні, економічні та політичні чинники, а не "національні", він не втрачає з поля зору і етнічну площину. Етнічна приналежність не була однією з ключових проблем для мислителів 18 ст., однак уявлення про етнічні розбіжності було добре розвиненим. Попри те, що австрійці не мали надійних статистичних даних[19], їхня приблизна оцінка чисельності населення Галичини у 2 мільйони виявилася досить точною[20]; також від початку було очевидним, що поляки у цій "реінкорпорованій" частині Речі Посполитої є меншиною. За попередніми оцінками, дві третини населення складали українці, яких австрійці ретельно відділяли від поляків за трьома ознаками: по-перше, "чітко вирізнялася" українська мова; по-друге, етнічні відмінності збігалися, "за винятком кількох родин"[21], із конфесійними відмінностями між греко- та римокатоликами; по-третє, в українців були свої звичаї і традиції. До того ж, на цих територіях жили невеликі німецькі та вірменські спільноти (за офіційними даними, кожна з них приблизно налічувала близько 1000 родин). Проте найяскравішою особливістю цієї нової провінції була значна кількість євреїв серед населення. Доповідь Перґена повторює офіційні польські відомості від 1765 р. про те, що близько 140 тис. євреїв, згрупованих у 180-90 *кегілот* (кагалів), мешкали здебільшого у тих районах, де, за австрійськими даними, селяни були "винятково" українцями[22].

Отже, на думку габсбурзьких чиновників, міжетнічні відносини розгорталися на двох засадничих рівнях: як взаємодія

між українським селянством, польським панством та єврейськими спільнотами у сільській місцевості; а також польсько-українські взаємини в межах церкви. Третьою сферою взаємодії були міські центри, хоча за австрійськими оцінками на такий статус могли претендувати окрім Львова лише шість міст (Ярослав, Жешув, Тарнув, Кросно, Пшемишль і Замошч[23]). Тут Перґен не зауважує жодних етнічних особливостей: австрійські описи зосереджуються здебільшого на суперництві між християнами та євреями. До міського християнського населення належали також спільноти вірменів та німців[24], що постійно зменшувалися, проте у звітах передовсім описано відносини між польськими та єврейськими бюрґерами.

За твердженням Перґена, верхівкою етнічної ієрархії була польська шляхта. Жодна гіпербола не зможе вичерпно передати зневагу австрійських чиновників до польської шляхти, котру вони вважали джерелом усіх бід галицького суспільства. За Перґеном і його джерелами, лише шляхта була наділена "славнозвісною польською свободою" і зневажала "простих упосліджених смертних"[25]. Хоча за конституцією уся польська шляхта була рівна — і, на думку австрійців, їхнє благородне походження було однаково суперечливими[26] — для Перґена було очевидним, що шляхта ділиться на три класи: кілька магнатських родин на верхівці, заможна шляхта посередині, і, врешті, внизу ієрархії — дрібна шляхта, не значно багатша за селян[27]. Дрібні шляхтичі завжди були рабами заможніших[28], хоча й поділяли їхні вади: безпідставну зверхність, невситиму погорду і зарозумілість, безмежну жадібність і схильність до пияцтва[29]. А що, цитуючи доповідь, "мстивість, несправедливість і потурання своїм слабкостям" у польської шляхти не мала меж[30], недивно, що майже усі без винятків класи шляхти деспотично й необмежено експлуатували українців[31]. Дещиця, що лишалася селянам, залежала лише від того, наскільки великою була потреба у їхній праці[32]. Попри те, що, теоретично, селянство було захищене законом, польська шляхта, не стримувана "ані законами, ані звичаями, ані обіцянками", не замислювалася про гуманність[33] і ревно охороняла status quo, перешкоджаючи не лише поширенню освіти серед селян, а й релігійним напучуванням їх у сільській місцевості[34].

Внаслідок цих обставин українців "поглинуло найжалюгідніше рабство", тож не дивно, що вони "збідніли, жили у поганих будинках, зле вдягалися, були схильні до пияцтва, лінощів і байдужості" —

коротше кажучи, були “більше схожі на тварин, аніж на людей”[35]. Проте габсбурзькі чиновники згодні були визнати, що реальність могла виявитися кращою, ніж їм здавалось, адже селянам вигідно було видаватися якомога біднішими: “Оскільки від жадібності пана і його чиновників залежить, скільки селянину вдасться вберегти для себе, він, звісно, намагатиметься усе приховати чи спожити. Навіщо йому накопичувати надлишки, якщо їхня доля така непевна? Звичний до частих негуманних шмагань за найменший переступ, він реагує лише на занесений ціпок”[36].

Проте це спостереження в цілому не вплинуло на загальну оцінку. Здавалося, можливості селян зводяться до пасивного спротиву, і найефективнішою зброєю з цього арсеналу була втеча. Вони постійно погрожували втечею, були завжди готові знятися з місця і не зберігали нічого, що за таких обставин не змогли б забрати з собою[37]. Це був єдиний ефективний спосіб для селян полегшити своє становище — і справді, чим ближче до східного кордону був маєток і чим реальнішою була втеча, тим м'якшою була поведінка польських панів та їхніх урядників[38]. У решті випадків селяни вкрай рідко наважувалися скаржитись: частково — бо погано усвідомлювали, яку над ними чинять несправедливість, а частково — бо уламки судової системи існували лише на папері, а на практиці не діяли, тож апеляція до них могла навіть заподіяти шкоду[39]. Габсбурзькі чиновники розуміли, що винятки — пани, які намагалися поводитись зі своїми сервами відносно справедливо — не могли змінити загальне враження від відносин між польським паном і українським селянином. Навіть ті селяни, яким вдавалося втекти від найжорстокіших проявів панського визиску, пам'ятали про своїх менш везучих батьків і дідів, і, якою б не була їхня особиста доля, мали всі підстави переживати за своїх дітей[40].

На думку Перґена, великі єврейські спільноти у сільській місцевості, де найгострішими були сутички між селянами і панами як втілення українсько-польського протистояння, лиш ускладнювали ці взаємини.[41] Перґен вважав, що польські пани і єврейські спільноти існували у симбіозі, хоча й розумів, що симпатія шляхти до євреїв пояснюється не семітофільством чи бодай рівним ставленням до євреїв, а зацікавленістю у зиску. В душі польська шляхта була антисемітською, а непевне юридичне становище євреїв дозволяло шляхті багатьох із них визискувати, і за потреби швидко проганяти,

не вдаючись до юридичних пояснень. Отже, євреї були слухняним інструментом в руках панів і їх легко було тримати в заручниках своєї волі[42].

Євреї чітко усвідомлювали природу такого шляхетського патронату і тому розуміли, що в їхніх інтересах було стати чимбільш незамінними[43]. Австрійські чиновники зауважили, що така взаємозалежність тримається на кількох стовпах: орендна система (євреї орендували монопольні права), їхнє вміння використовувати політичну і соціальну систему, що всуціль трималася на хабарництві, їхній сприт у різних галузях та ремеслах, та, передовсім, те, що вони брали позики у шляхти та кліру під 7% — себто, на думку австрійців, за сильно завищеними відсотками[44].

У будь-якому разі, ці етнічні спільноти перебували у замкнутому колі жадоби і прагнення вижити. Усі обманювали всіх і жоден передбачуваний закон (як, наприклад, закон попиту і пропозиції), здавалося, не діяв[45]. Так, скажімо, євреї отримували величезні прибутки від продажу сирої деревини, на яку був великий попит. Її вони, своєю чергою, купували в українських селян, що викрадали дерево з лісу, котрий колись належав до королівської власності, однак багато років тому був незаконно привласнений польською шляхтою[46]. Громадянського духу чи відповідальності як таких не було. Украй низьким був рівень санітарних умов, гігієни, медичної допомоги[47].

Ці реалії окреслювали відносини між євреями та українським селянством, що їх Перґен означив як визиск. Його інформатори вказували на залежність селян від алкоголю як основний механізм визискування, адже схильність до пияцтва вважалася вадою *par excellence* Речі Посполитої[48]. Пияцтво охопило всі сеґменти населення. Воно виступало буквально фоном усіх соціальних взаємин — від польських сеймів, муніципальних засідань і судів до цехових зустрічей[49]. Оскільки найпоширенішою випивкою був міцний дистильований напій із зерна, права на продаж алкоголю в містах не регулювалися і не обмежувалися, а у маєтках їх з легкістю орендували; внаслідок цього легко було створити алкогольну залежність серед українських селян — як чоловічої, так і жіночої статі[50]. Продавці щедро наливали в кредит, доки залежність не міцніла, після чого жертви часто опинялися у величезному боргу і були змушені розставатися зі своєю власністю, аж до требників

і розаріїв, а також відмовлялися годувати свою родину, аби лиш підживити згубну звичку[51]. З другого боку, на євреїв українці працювали значно охочіше, ніж на християн, і не лише тому, що євреї значно щедріше підживлювали їхню алкогольну залежність: це пояснюється також тим, що євреї не змушували й не вимагали, щоб українці виконували свої релігійні обов'язки[52].

Відсутність щирої християнської ревності стала болючим питанням для австрійських чиновників. На їхню думку, галицьке суспільство від верхів до низів було пройняте зовнішніми виявами віри, проте справжньої внутрішньої релігійності йому бракувало[53]. Це стосувалося і польських римо-католиків, і українських греко-католиків, яких, попри суперництво, об'єднували такі вади як неосвіченість, егоїзм, пияцтво, байдужість і підступність[54]. Втім, у суперництві між римо-католиками і греко-католиками останні завжди програвали, адже до римо-католиків належала уся шляхта. Отже, українським католикам бракувало не лише грошової підтримки, яка була у їхніх суперників, а й патронату та захисту, що його могла надати лише могутня шляхта[55]. У них було менше парафій та інших джерел прибутків, внаслідок чого українська католицька ієрархія була ще більш схильна до фінансових зловживань, аніж їхні римські суперники[56]. Українські католицькі священики перетворилися на закриту касту, якій бракувало клерикальної дисципліни, а її поведінка — особливо любов до алкоголю — не надто відрізнялася від поведінки звичайного селянства[57]. Отже, українські католики підлягали суттєвому фінансовому визиску, а гідних духовних настанов їм бракувало[58]. Продуктивність господарства українських селян зменшувалася й через те, що юліанський календар мав свій набір релігійних свят, що не збігалися з римськими, а це створювало додаткові економічно непродуктивні вихідні — адже українці й "на римські свята також рідко працювали"[59].

«Опис» також розглядає міжетнічні відносини у міських центрах. У ширшому економічному контексті габсбурзькі чиновники особливо багато уваги приділяли занепаду міст і буржуазії на Галичині. Причини цього, звичайно, були передовсім соціальними та економічними, проте він вказував і на певні особливості міжетнічних взаємин. Певну роль тут відігравали невеликі німецькі та вірменські спільноти. Вірмени видалися австрійським спостерігачам згуртованою спільнотою, що трималася осторонь від решти населення, чия скромна працьовитість

могла б слугувати за приклад усім[60]. Німці ж швидко асимілювалися із польською буржуазією — якщо не мовно, то бодай у шкідливих звичках — втративши усі свої німецькі чесноти[61]. Втім, габсбурзькі чиновники і вірменську, і німецьку спільноти вважали статистично неважливими[62]; найцікавішою у міських умовах була етнічна взаємодія між польською та єврейською буржуазією.

На час появи австрійців економічне протистояння між цими групами вже втратило свою гостроту — доповідь Перґена чітко вказує на перемогу єврейських підприємців. Вироби польських ремісників незмінно були гіршими за вироби їхніх єврейських суперників, тож багато ремесел та промислів стали майже винятково єврейською монополією[63]. Хоча австрійським чиновникам обидві групи видавалися примітивними і застарілими, польські ремісники і підприємці виявилися більш "незграбними, лінивими, дорогими, схильними до брехні та пияцтва"[64]. Чиновники таку деґрадацію буржуазії пояснювали передовсім юридичним та економічним наступом шляхти на муніципальну автономію, а така ситуація виявилась вигідною для єврейства через їхній симбіоз із польською знаттю[65].

Коротше кажучи, габсбурзькі чиновники вважали суспільство новонабутої провінції примітивною, економічно вразливою анархією з "низькою моральністю", нестримною підлістю і егоїзмом, "беззаконною олігархією" з "глибоко закоріненими упередженнями"[66]. На думку габсбурзьких чиновників і, зокрема, Перґена, що приїхав до Галичини із західних земель монархії, у такому суспільстві соціальна і етнічна взаємодія складалася передовсім із експлуатації, що трималася на визиску, хабарях, шахрайстві та грубій силі. Ці погляди і спостереження не слід трактувати як звичайну зверхність чи, тим паче, як втілення класичних "німецьких" стереотипних уявлень про Польщу[67]. Певною мірою, звичайно, етнічні стереотипи 18 ст. мали справити підсвідомий вплив на оцінки цих чиновників. Проте, судячи з відомого *Voelkertafel* початку 18 ст., виставленого зараз у музеї рідного краю у Бад Аусзеє[68], «Опис» Перґена так само часто відхиляється від стереотипів, як і відповідає їм. Власне, ключем до розуміння гіркоти цього документа є обсесія недорозвиненістю, що охопила габсбурзьке чиновництво у 18 ст. — особливо за часів просвітницького абсолютизму.

Габсбурзька еліта, чиновники, економісти і політичні мислителі болюче усвідомлювали відносну недорозвиненість центрально-

європейських частин імперії. Політична практика та ідеологія Контрреформації, що так доклалися до "створення Габсбурзької імперії"[69] у 17 ст., не справлялися з новими завданнями, що постали у просякнутому духом жорсткої конкуренції світі протонаціональних держав у 18 ст. Одним із наслідків цього стало запізніле впровадження камералістсько-меркантилістської програми реформ, що спиралася на взірець "добре впорядкованих поліцейських держав" протестантської Німеччини і мала сприяти інтерналізації "цінностей і норм сучасної, орієнтованої на виробництво, динамічної політичної культури". Витоки цієї програми лежали в інтелектуальній революції 16 ст.[70]. Темп введених у 1740-50-ті рр. реформ пришвидшувався, а їхній обсяг розширювався із поширенням просвітницьких ідей у 1760-ті рр., проте усвідомлення недорозвиненості було для габсбурзького режиму таким гострим, що деякі історики вважають його невід'ємною частиною режиму "просвітницького абсолютизму"[71].

Габсбурзьким чиновникам видавалося, що те, з чим вони зіткнулися на Галичині, є практично проекцією їхнього власного недавнього минулого як відсталого передмодерного суспільства. Саме тому вони спробували, як то вже було зроблено в Австрії, Богемії і, меншою мірою, Угорщині, раціоналізувати соціальні структури, ввівши у традиційних нерозвинених суспільствах так звану *Socialdisziplinierung* ("соціальну дисципліну"), котра мала посилити контроль і збільшити продуктивність[72]. Часті ж вказівки на "ледачість", "слабкості" (особливо алкоголізм) і відсутність щирого релігійного почуття на всіх рівнях суспільства видають типове для камералістів бажання привнести "соціальну дисципліну" у передмодерну аграрну ментальність. У тривалому часовому масштабі ці зусилля були спрямовані на "плекання і розвиток творчої потуги у окремих членів суспільства шляхом державних вказівок"[73], і їхній успіх залежав від того, чи інтерналізує це суспільство нові строгі соціальні норми. Проте успіху можна було сягнути, лише перетворивши простих "підданих" на більш автономних "громадян", і саме в цьому полягає незмінний підтекст *«Опису»* Перґена.

У вступі до опису Галичини Перґен вказує, що за мету він собі ставив описати ті умови, котрі потрібно змінити. Інакше кажучи, головні акценти в доповіді було зроблено на пріоритетних напрямках майбутніх реформ у дусі просвітницького абсолютизму. Їх Перґен

лаконічно підсумовує так: вони мали внести порядок до хаосу задля справедливості і процвітання[74]. Начальник Перґена, Кауніц, перший голова Габсбурзького Департаменту зі справ Галичини, чітко окреслив, що це означатиме для євреїв, поляків та українців на практиці. В інтересах Відня була кооптація, а не протистояння польській шляхті, а отже, слід було взятися за цей соціальний клас так поступово, як тільки дозволяли емансипаторські соціальні та економічні плани монархії. Польську шляхту слід було перевиховати, просвітити, позбавити безвідповідального егоїзму — загалом, "соціально дисциплінувати" — проте при цьому не відчужити[75]. Українців потрібно було визволити від "рабських утисків" і повернути їм "людські права"[76]. Їхню церкву — підтримати і поставити на один рівень з римо-католицькою, обидві при цьому реформувавши згідно із "йосифівською" моделлю[77]. Євреїв "із окремої нації слід перетворити на окрему конфесію", наділену такими ж правами й обов'язками, як і решта релігій монархії[78]. Очевидно, що передовсім такі цілі були пов'язані з соціально-економічними завданнями, проте вони мали позначитися й на етнічних стосунках.

На просвітницькій вірі в те, що збагачення і толерантність можуть "покращити" "моральний дух" і життя всіх мешканців провінції, тримався Габсбурзький евдемонізм, внаслідок якого етнічні стосунки вважалися детерміновані політичними та економічними чинниками, а найгірші грані цих стосунків пояснювались як нетривалі прояви цих чинників. Отже, євреїв, поляків та українців на підавстрійській Галичині слід було підпорядкувати двом засадничим принципам Габсбурзького режиму, хоч би як складно було їх втілити в життя протягом наступних півтораста років. Першим таким принципом була організація і реконструкція суспільства задля збільшення продуктивності, а другим — усталення принципів однакової для всіх справедливості (інакше кажучи, *Rechtsstaat*, правова держава). Спостереження габсбурзьких чиновників в «Описі» були в цілому влучними, та певною мірою вони виявилися навіть важливішими за реальність, адже саме на них мало спиратися австрійське раціональне конструювання галицької політичної культури.

В інших дослідженнях знаходимо дані про те, що на Галичині не обійшлося без парадоксів, які зазвичай виникають внаслідок таких спроб, проте хотілося б наголосити, що обговорювана нами тема розглядалася в контексті Габсбурзької монархії, і специфічні зміни

на гірше чи на краще в Галичині того періоду могли відбутися лише тому, що вона входила до складу цієї імперії.

Примітки

[1] Див. Austrian State Archives, Vienna, Haus-, Hof-, und Staatsarchiv (HHSA), Kabinettsarchiv: Kaunitz Voten zu Staatsratakten шухляда 6, 1791, # 418, Kaunitz Staatsrat Votum, 11-15 лютого 1791.

[2] HHSA, Staatskanzlei: Vortraege, шухляда 113, Каунітц до Марії Терези, 2 вересня 1773.

[3] H.Rumpel, 'Die Reisen Kaiser Joseph II. nach Galizien', University of Erlangen Ph.D. thesis, 1946, 19.

[4] A.R. von Arneth, *Geschichte Maria Theresias* (Vienna, 1863-79), viii.414-22; *Die oesterreichische Zentralverwaltung*, ed.H.Kretschmayr, pt. II: *Von der vereinigung der oesterreichischen () boehmischen Hofkanzlei bis zur Einrichtung der Ministerialverfassung*, vol.iii: F.Walter (ed.), *Vom () des Directroriums in Publicis et Cameralibus (1760/1761) bis zum Ausgang der Regierung Maria Theresias Aktenstuecke* (Vienna, 1934), 296; H.Glassl, *Das oesterreichischen Einrichtungswerk in Galizien, 1772-1790* (Wiesbaden, 1975), 25-57; E.Matsch, *Der auswaertige Dienst Oesterreich (-()* (Vienna, 1986), 1965-7.

[5] Про Перґена див.P.P.Bernard, *From the Enlightenment to the Police State: The Public Life of Johann Anton Pergen* (Urbana, Ill., 1991).

[6] HHSA, Somstige Sammlungen: Grosse Korrespondenz, Fasz.406, Перґен — Кауніцу, [1770-1].

[7] Glassl, *Das oesterreichischen Einrichtungswerk*, 71-3.

[8] Саме таке враження лишається від HHSA, Somstige Sammlungen: Grosse Korrespondenz, Fasz.406, Кауніц — Перґену, 12 липня 1773.

[9] HHSA, Staatskanzlei: Vortraege, box 112, Йосиф до Марії Терези, 5 серпня 1773, шухляда 113, Кауніц до Марії Терези, 2 вересня 1773.

[10] Arneth, *Maria Theresia*, viii.413, x.87-8; Rumpel, 'Die Reisen Kaiser Joseph', 40-3; Glassl, *Das oesterreichischen Einrichtungswerk*, 68-9.

[11] HHSA, Familienarchiv: Hofreisen, шухляда 5, Перґен до Йосифа, 3 серпня 1773.

[12] Там само.

[13] L.Finkel, "Memoryal Antoniego hr.Pergena, pierwszego gubernatora Galicyi, o stanie kraju", *Kwartalnik historyczny*, 14 (1900), 24-43; A.J.Brawer, *Galizien wie es an Oesterreich kam* (Leipzig, 1910); Glassl, *Das oesterreichischen Einrichtungswerk*. R.Rosdolsky [Rozdolski], *Stosunki poddancze w dawnej Galicji* (Warsaw, 1962), ii.47-60.

[14] Arneth, *maria Theresia, x.76-80; Rumpel, 'Die Reisen Kaiser Joseph', 17-27; Rosdolsky,* Stosunki poddancze, ii.11-12.

[15] HHSA, Familienarchiv: Hofreisen, шухляди 5-6; Brawer, *Galizien*, 15-17.

[16] Glassl, *Das oesterreichischen Einrichtungswerk,* 71-3

[17] Finkel, *Memorial Antoniego hr. Pergena*, 28.

[18] HHSA, Familienarchiv: Hofreisen, шухляда 5, [Antonin Vaclav Betansky,] *Abrege de l'idee*

sur la gouvernement relativement aux royaumes de Gallicie et de Lodomerie. Найгостріші спостереження та найіронічніші пасажі своєї доповіді Перґен скопіював саме з цієї праці. Про Бутанського див. F.X.Zachariasiewicz, *Vitae Episcoporum Premisliensium ritus latini* (Vienna, 1844), 176-81.

[19] HHSA, Familienarchiv: Hofreisen, шухляда 5, Graf J.A.Pergen, *Beschreibung der Koenigreiche Galizien und Lodomerien, nach dem zustand, in welchem sie sich zur Zeit der Revindicirung durch IhroKaisl.Koenigl.Apostolischen Majestaet, und besonders im Monat Julius 1773 befunden haben,* част.2,3,4.

[20] *Beschreibung*, част.5,3,4.

[21] Там само, част.10, 81.

[22] Там само, 6.

[23] Землі довкола Замошчя у 1809 р. увійшли до складу Великого Герцогства Варшавського, тож у 19 ст. до Галичини не належали.

[24] *Beschreibung*, част.132.

[25] Там само, част.30.

[26] Там само, част.49, 56, 80.

[27] Там само, част.31, 53.

[28] Там само, част.50.

[29] Там само, част.166, 45, 175.

[30] Там само, част.50.

[31] Там само, част.30-71 *passim.*

[32] Там само, част.167.

[33] Там само, част.166.

[34] Там само, част.195.

[35] Там само, част.193, 166, 73, 194.

[36] Там само, част.195.

[37] Там само, част.167.

[38] Там само, част.168.

[39] Там само, част.191-2, 206.

[40] Там само, част.196.

[41] Там само, част.6, 9.

[42] Там само, част.129.

[43] Там само, част.209-21.

[44] Там само, част.143, 213-16, 221-5. Для порівняння слід згадати, що під час Семилітньої війни Австрія була змушена вдатися до воєнних позик під 5 та 6%, проте після зменшення відсотків у 1766 р. найбільшим відсотком на частини національного боргу лишилося 4%. Див. A.Beer, ‘Die Staatsschulden und die Ordnung des Staatshaushaltes unter Maria Theresia’, *Archiv fuer oesterreichische Geschichte*, 82 (1895), 18-32; J.Schasching, *Staatsbildung und Finanzentwicklung. Ein Beitrag zur Geschichte des oesterreichischen Staatskredit in der 2. Haelfte des 18 Jahrhundert* (Innsbrueck, 1954), 40-4; P.G.M.Dickson, *Finance and Government unter Naria Theresia, 1740-1780* (Oxford, 1987), ii.51-7.

[45] *Beschreibung*, част.150.

[46] Там само, част.22, 151.

[47] Там само, част.146-9, 155, 161-2.

[48] Там само, част.15, 90, 101, 140, 163, 197, 221, 226-7. Загалом про цю проблему див. H.Levine, 'Gentry, Jews, and Serfs: The Rise of Polish Vodka', *Review*, 4 (1980), 223-50.
[49] *Beschreibung*, част.38, 59, 64, 75, 124, 143, 192.
[50] Там само, част. 17, 124, 127, 140-1.
[51] Там само, част. 226-7.
[52] Там само, част. 228.
[53] Там само, част.57, 73, 78.
[54] Там само, част.75, 98.
[55] Там само, част.81.
[56] Там само, част.96, 99-102.
[57] Там само, част.101, 105-6.
[58] Там само, част.98.
[59] Там само, част.80.
[60] Там само, част.8, 86, 132.
[61] Там само, част. 143.
[62] Там само, част. 7-8, 132.
[63] Там само, част. 123, 129-30, 143, 151-2, 154-5, 223.
[64] Там само, част. 143, 149-50, 155, 163.
[65] Там само, част. 126-31. Суперечливу і складну історіографію цього питання нещодавно розглянув G.Hundert, 'The Implication of Jewish Economic Activities for Christian-Jewish Relations in the Polish Commonwealth', in C.Abramsky, M.Jachinczyk, and A.Polonsky (eds.), *The Jews in Poland* (Oxford, 1986), and by N.J.Rosman, *The Lords' Jews: Magnate-Jewish Ewlations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century* (Cambridge, Mass., 1990), що його висновки підтверджують багато із цих спостережень.
[66] N.J.Rosman, *The Lords' Jews*, передмова.
[67] Те ж можна сказати й про мемуари мандрівників 1780-90-х рр., що на диво детально повторюють *Beschreibung*. До цього списку входять F.Kratter, *Briefe ueder den itzigen Zustand von Galizien* (Lepzig, 1786); A.H. Traunpaur, *Dreyssig Briefe ueber Galizien oder Boebachtungen eines unpartheyischen Mannes, der sich mehr, als nur ein paarMonate in diesem Koenigreiche umgesehen hat* (Vienna, 1787); B.Hacquet, *Neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789 durch die dacischen und sarmatschen oder noerdlichen Karpathen* (Nuremberg, 1790-6, vols.ii-iv, до 1795 р.); J.Rohrer, *Bemerkungen auf einer Reise von der tuerkischen Graenze ueber die Bukowina durch Ost- und Westgalizien, Schlesien und Maehren nack Wien* (Vienna, 1804); S.Bredetzky, *Reisebemerkungen ueber Ungern und Galizien* (Vienna, 1809). Оцінки цієї літератури див. у W.Gawlitsch, 'Ostgalaizien im Speigel der deutschen Reiseliteratur am Ende des 18. Jahrhunderts'. University of Vienna Ph.D. thesis, 1943.
[68] Репродукцію *Voelkertafel* було вперше опубліковано у W. Koschatzky (ed.), *Maria Theresia und Ihre Zeit* (Salzburg, 1979), 446. У центральній Європі він є легко доступним у вигляді постера.
[69] R.J.W.Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy* (Oxford, 1979).
[70] M.Raeff, 'The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth and Eighteenth Century Europe: An Attempt at a Comparative Approach',

American Historical Review, 80 (1975), 1221-43, і у *The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800* (New Haven, 1983).

[71] K.O.F. von Aretin, *Der aufgeklaerte Absolutismus* (Cologne, 1974), 22-7; D.Kosary, 'Felvilagosult abszolutizmus-felvilagosult rendiseg', *Toertenelmi szemle*, 19 (1976), 675-720.

[72] Цій темі присвячують дедалі більше досліджень, що їх розпочав G.Oestreich, 'The Structure of the Absolutist State', in *Neostoicism and the Early Modern State*, trans.D.McLintock (Cambridge, 1982), 258-73. Див. O.Brunner, *Adeliges Landleben und europaeischer Geist* (Salzburg, 1947); M.Rassem, 'Bemerkungen zur 'Sozialdisziplinierung' im fruehmodernen Staat', *Zeitschrift fuer Politik*, 30 (1983), 217-38; J. van Horn Melton, 'Absolutism and 'Modernity' in Early Modern Central Europe', *German Studies Review*, 8 (1985), 83-8; і 'Arbeitsprobleme des augeklaerten Absolutismus in Preussen und Oesterreich', *Mitteilungen des Instituts fuer oesterreichische Geschichtsforschung*, 90 (1982), 49-75; C.Sachsse and F.Tennstedt (eds.), *Sozial Sicherheit und soziale Disziplinierung*' (Frankfurt, 1986); і W.Schulze, 'Gerhard Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der fruehen Neuzeit"', *Zeitschrift fuer historische Forschung*, 14 (1987), 265-302.

[73] Raeff, *The Well-Ordered Police State*, 257.

[74] *Beschreibung*, вступ.

[75] HHSA, Staatskanzlei: Vortraege, шухляда 113, Кауніц до Марії Терезії, 2 вересня 1772.

[76] Rosdolsky, *Stosunki poddancze*, ii. 27-9, 31-3, 36-7, 62-3.

[77] HHSA, Staatskanzlei: Vortraege, шухляда 114, Кауніц до Марії Терезії, 12 січня 1774. Cf. F. A. J. Szabo, *Kaunitz and Enlightened Absolutism, 1753-1780* (Cambridge, 1995), 235-6.

[78] HHSA, Kabinettsarchiv: Kaunitz Voten zu Staatsratakten, шухляда 5, №1712 і 2415 від 1784 р., Kaunitz Staatsrat Vota, 3 червня і 5 липня 1784; шухляда 6, № 3575 від 1792 р., Kaunitz Staatsrat Votum, 18 липня 1792. Див. H.Kohn, "Beitraege zur Geschichte der Juden in Oesterreich unter Kaiser Joseph II", University of Vienna Ph.D. thesis, 1919, 112; J.Karniel, "Fuerst Kaunitz und die Juden", *Jahrbuch des Instituts fuer deutsche Geschichte, Tel-Aviv*, 12 (1983), 22-3.

ПРОСВІТА, АСИМІЛЯЦІЯ ТА НОВА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ЄВРЕЙСЬКА ЕЛІТА НА ГАЛИЧИНІ

Іржи Гольцер

Галицьких євреїв кінця XVIII — початку XIX століття традиційно уявляли як невігласів, неосвічені маси. Карл Еміль Францоз наприкінці XIX ст. влучно втілив це уявлення у понятті «напівазіати». Важливо, що Францоз народився на Волині і виріс у містечку Чортків. Пізніше він переїхав на Буковину і його враження про єврейське життя в цьому регіоні сформувалися більшою мірою у маленьких містах, а не у великих міських центрах, таких як Львів, Краків, Броди або Тернопіль.[1]

Таке уявлення про євреїв не підтверджується дослідженнями. Реєстри Віденського Університету, особливо факультету медицини, виявляють зовсім іншу картину. Хоча офіційно до 1828 року євреї не допускалися до докторантських програм з медицини і з хірургії, або до маґістерської програми з фармакології, однак існували лазівки, до 1817 року перші євреї Галичини отримали у Відні маґістерські ступені з хірургії й акушерства. Документи періоду до 1833 року виявляють як мінімум 38 галицьких євреїв, які одержали ступінь маґістра, і ще два імені, зазначені в документах, схожі на єврейські.[2] Хоча більшість із цих осіб прибули зі східної Галичини, деякі були й із західної (але не із Краківської республіки, що у той час не була частиною Галичини й навіть мала свій власний польський університет; чи були там у той час єврейські студенти-медики, поки ще не встановлено). Особливо багато євреїв було із Бродів і трохи менше зі Львова. Кілька євреїв, які отримали у Відні маґістерські ступені, народилися в XVIII столітті. Віденський університет до 1827 року також видав дипломи акушерок одинадцятьом єврейкам з Галичини. Більшість із цих жінок народилися у XVIII столітті й походили зі Львова. Після 1828

р. перші галицькі євреї отримали докторські ступені на факультеті медицини, двадцятеро зробили це до 1838 року. У той самий час кількість галицьких євреїв, які здобували маґістерські ступені, від 1833 року зменшувалась.

Дані з Відня інформують лише про частину галицьких євреїв, які отримали світську освіту й стали вченими і лікарями. Біографічні дані лікарів австрійської армії демонструють, що значна кількість галицьких євреїв закінчили університети Львова і Будапешта з дипломами хірургів та акушерів у перші десятиліття XIX ст.[3] Хоча доступна нам інформація стосується винятково армійських лікарів, можна припустити, що деякі з цих лікарів (особливо, акушерів) також вели й цивільну практику. Немедичні академічні дисципліни були менш доступні й менш популярні серед євреїв. Кількість молодих людей з винятково світською середньою освітою безумовно перевищувало число студентів університетів, особливо у Львові, Бродах і Тернополі, в усіх центрах єврейської секулярної освіти. Медична освіта була важкою й дорогою, і єврейських студентів недолюблювало як єврейське, так і християнське населення.

Дана інформація дає певне уявлення про провал першої спроби Герца Гомберґа встановити німецьку систему шкільної освіти для євреїв на Галичині. Такі школи були засновані відповідно до постанови, прийнятої 1787 року, і понад 3500 дітей були записані до німецькомовних єврейських шкіл до 1806 року, року їхнього закриття. Бачення Маєра Балабана єврейської Галичини як культурно ізольованого регіону виглядають дещо радикальними: «Хасиди і мітнаґіди [нехасидські ортодоксальні євреї] нав'язали свою волю, — писав він у 1916 році, — вони довгий час ізолювали Галичину від культури цивілізованого світу».[4]

Не зважаючи на опір світському просвітництву з боку євреїв Галичини, серед членів громади було багато охочих дозволити своїм дітям скористатися новими можливостями, що відкрилися перед ними. У 1813 році школа з викладанням німецькою була відкрита в Тернополі більш ніж для 100 учнів. Двома роками пізніше була заснована німецька середня школа в Бродах. У 1820 році приблизно 300 єврейських дітей відвідували звичайні початкові школи разом із польськими, українськими й австрійсько-німецькими учнями. Є навіть дані про єврейських дітей, які були записані до шкіл при церквах і при жіночих монастирях. Нарешті, багато біографій

вказують на популярність самоосвіти серед єврейської молоді. Досить складно зібрати статистичні дані по всіх цих видах освіти, однак вони напевно були важливими в таких великих центрах як Броди, Львів і Тернопіль, і можливо, у менших містах, таких як Пшемисль, Жовква й Бяла.

Рання єврейська секулярна освіта на Галичині базувалося на своєрідній інтерпретації просвіти, у якій вплив німецької мови й культури був безсумнівним; Маєр Балабан пише, що євреї «таємно читали Шиллера і Лесінґа, ховаючи їх усередині томів Талмуда».[5] Особливо цікаво те, що германофільська тенденція співпала з відродженням івритської культури. Хоча деякі освічені євреї читали наукові і літературні тексти в оригіналі німецькою, єврейські просвітники також перекладали німецькі тексти івритом. [6] Фактично, найвидатніші фігури першого галицького покоління гаскали писали переважно івритом. Найбільш відомими серед них були Менахем Мендель Левін із Сатанова (1750-1823), Нахман Крохмаль (1785 — 1840) і Соломон Ієгуда Лейб Рапопорт (1790 — 1867; відомий як Шир), який пізніше став головним рабином Праги.[7] Івритські тексти, імовірно, більше підходили для єврейської еліти Галичини, ніж німецькі праці. Згодом з'явилися навіть адаптації на їдиш, покликані поширювати культуру сучасного Просвітництва на нехтуваному єврейському жаргоні.[8]

Краків користувався символічною незалежністю, доки в 1846 не став частиною Галичини, однак історія єврейської акультурації в Кракові — складова загальної історії культурної адаптації галицького єврейства до неєврейських мов. (Після свого приєднання в 1846 році Краків, поряд зі Львовом, став лідером у єврейських суспільних і культурних справах). До початку XIX століття більша частина єврейської еліти Кракова читала німецькою, відчуваючи водночас певний польський культурний і лінгвістичний вплив (на відміну від Львова і Бродів, де польська мова не мала впливу). Самуель Баум, єврейський філософ із Кракова, почав публікувати свої роботи польською 1810 р. Невелике число єврейських дітей відвідували польські парафіяльні школи. У 1830 році була заснована польськомовна єврейська школа, а кількома роками пізніше — коледж і школа бізнесу для єврейських студентів. До кінця 1840-х приблизно 300-400 хлопчиків і дівчат відвідували такі школи.[9] Це було значним явищем для єврейської громади, чисельність якої не перевищувала 12000.

Поступово німецька мова й тенденція до германізації культури поширилася на Галичині й у Кракові. Германоорієнтовані релігійні реформатори були названі прогресистами, а пізніше, за аналогією з угорським рухом, неологами. Прихильники гаскали об'єдналися протягом 1830-х — 1840-х років, і перша на Галичині «прогресивна» синагога була заснована в Тернополі, слідом за якою незабаром відкрилися синагоги у Кракові та Львові. У багатьох місцях проповіді читалися німецькою: Краківська синагога сприймалася як німецька; Львівська — як німецький «ізраелітський» храм.

Рух до германізації серед еліти не був безперешкодним. Йозеф Коген-Цедек, проповідник зі Львова, який мешкав у Лондоні після 1879 року, свідомо опублікував свою роботу івритом, незважаючи на свою приналежність до філософів гаскали.[10] Інші прогресисти воліли проводити богослужіння івритом. Моріц Рапапорт, львівський лікар і видатний прогресист, який писав вірші німецькою і головував у комітеті з будівництва в місті реформістської синагоги, заявляв: «Доки я живий, я буду опиратися перекручуванню наших молитовників і введенню молитов німецькою мовою».[11] Прості єврейські маси, зі свого боку, надавали перевагу проповіді їдишем і реагували із занепокоєнням та обуренням на проповідування німецькою. Іншою була ситуація у Кракові, де освічені молоді євреї влаштовували демонстрації на підтримку польської мови в синагогах. Єврейська інтелігенція Кракова відкрила німецький клуб під час революції 1848 року, двома роками по тому, як Краків став частиною Галичини. Цей клуб відповідав духовним і матеріальним запитам «ізраелітів», які послуговувалися переважно німецькою». (Строго кажучи, це твердження стосувалося виняткового освічених євреїв, інші ж говорили німецькою лише тією мірою, якою їдиш вважався діалектом німецької). Так чи інакше, за кілька місяців цей так званий німецький клуб проголосив свій польський патріотизм.[12]

Починаючи з 1848 року польський вплив на єврейське життя був більш помітним у політичній, ніж у культурній сфері. Це стало зовсім очевидним у заявах багатьох євреїв на підтримку польського повстання в підросійській Польщі 1863 року. Пропольські переконання були суперечливими. «Neuzeit», віденський журнал, пов'язаний з поміркованими єврейськими реформістами, заявив про свій нейтралітет відносно українсько-польського конфлікту, відповідно до точки зору, що переважала серед єврейської еліти Галичини,

яка ототожнювала себе скоріше з німецькою або новоіврітською, ніж з польською культурою. Приблизно в цей час Моріц Рапапорт, будучи глибоко схвильованим безуспішним повстанням 1863 року, сповнений полонофільських почуттів, писав: «Фантастична любов зі сходу й пристрасть слов'ян змусили мою душу спалахнути... Як ностальгія наповнює моє серце у відповідь на ледве чутні стогони сарматів [поляків], як мій дух злітає до небес при разючих висловленнях мого батька... Бути поляком і євреєм одночасно – подвійний вінець меланхолії». [13] Симпатія до польських повстанців була особливо сильною серед євреїв Кракова. [14] Символічно також те, що безпосередньо після поразки повстання, і пізніше, коли заколотники повернулися із заслання, багато єврейських учасників переселилися з підросійської Польщі до Галичини.

І івритський, і німецький, і польський культурні впливи зберігалися протягом останніх десятиліть XIX століття, у той час як їдиш продовжував ототожнюватися з неосвіченими масами. Проте, баланс між трьома факторами змістився із поступом полонізації. Основною причиною були політичні перетворення на Галичині. В 1867 році провінція отримала автономію під польською владою, і польська мова набула офіційного статусу.

У той самий час освічена єврейська еліта раптово й різко зросла в масштабах. У Віденському Університеті, наприклад, протягом зимового семестру 1877 року з 174 студентів, що відвідували факультет медицини, де євреї навчалися найчастіше, було лише чотири галицьких євреї; а за наступні кілька років кількість єврейських студентів з Галичини зросла як у відносних, так і в абсолютних цифрах. До зимового семестру 1882 р. було 48 першокурсників-євреїв з Галичини при загальній кількості 508. У цьому ж семестрі 43 галицьких єврея були внесені до списків факультету права при наборі 694 людини. [15] Такі цифри відображають як швидкий ріст загальної кількості студентів, так і найбільш швидкий кількісний ріст у групі студентів-євреїв з Галичини. Ці студенти народилися в 1860-і й ходили в школу в період автономії Галичини. Вони прибували зі всіх куточків цієї провінції, але більшість була зі східної частини, особливо зі Львова і Бродів. Багато хто з них носив явно єврейські імена, а їхні батьки мали єврейські імена частіше, ніж їхні нащадки. (Єврейські імена були рідкістю серед галицьких євреїв, які навчалися у Відні півстоліттям раніше). Таким чином, ці студенти були першим

освіченим поколінням еліти, більш широкої, ніж колишня еліта студентів-медиків. Їхні батьки були торговцями, підприємцями і орендарями — навряд чи високоосвічене середовище, не кажучи вже про інтелектуальний рівень.

Документи з Відня свідчать про те, що германізація була вирішальним фактором у збільшенні числа єврейських студентів. Більшість студентів вказувало німецьку мову як рідну. Ці персональні звіти, однак, складно трактувати, тому що їдиш офіційно не був мовою. Імовірно, багато студентів говорили їдишем вдома з батьками, які здебільшого не мали світської освіти. Репрезентативність даних з Відня також сумнівна. Євреї, що приїздили вчитися до Відня, ймовірно, були обраними особами, що ідентифікували себе скоріше з німецькою, ніж з польською культурою. Щоб установити це, варто порівняти віденські документи з архівами польських університетів у Кракові та Львові. З другого боку, дві гімназії на східній Галичині з найбільшим числом учнів-євреїв (Четверта гімназія у Львові й у Бродах) зберегли німецьку як мову навчання. Ще однією причиною, чому деякі молоді люди могли захотіли вступити до Віденського університету, були сімейні зв'язки з галицькими євреями, що переїхали раніше до Відня, найчастіше певною мірою германізованими.

Проте, у наступні роки число галицьких євреїв, що навчалися у Відні, скорочувалося. На додаток до цієї тенденції спостерігалося поступове збільшення числа євреїв, які вказували польську як рідну мову. Невдоволення євреїв надзвичайно швидко зростаючим німецьким, і особливо, австрійським антисемітизмом, мабуть, також впливало на прийняття рішення не вступати до університету. Навіть віденські журнали того часу висловлювали думку, що польська інтелігенція була більш толерантною до євреїв та юдаїзму, ніж німецька та австрійська.

Хоча івритомовна культура гаскали переживала занепад, вона продовжувала залишатися значимою. Колишній чіткий поділ між освіченими реформістами, ортодоксами і хасидами, що не мали світської освіти, втратив актуальність в останні десятиліття XIX століття. З ортодоксальних кіл стали з'являтися теологи, і навіть орієнталісти, які писали наукові тексти. Соломон Бубер зі Львова (дід Мартіна Бубера) був особливо широко відомий. Він користувався величезною повагою серед учених-біблеїстів та орієнталістів по всій Європі.[16]

Новоівритська література на Галичині сформувала важливу сполучну ланку між традиційною релігійною й сучасною сіоністською єврейською культурою. Для багатьох освічених євреїв Галичини іврит був далеко не застарілою релігійною мовою. Журнали кінця 1800-х на Галичині, так само як і в підросійській Польщі й інших регіонах Російської імперії, де мешкали євреї, публікували оригінальну й передруковану івритську літературу, включаючи романи, поезію й п'єси. Івритські тексти з природознавства також були популярні.[17]

Ще більші зміни відбулися приблизно на початку століття. Як тільки хвиля антисемітизму досягла Галичини, польсько-український конфлікт, що поглиблювався, на східній Галичині істотно ускладнив життя євреям.[18] Безупинно зростаючий рівень австрійсько-німецького антисемітизму зробив германо-єврейську ідентичність також абсолютно непривабливої. Відповідно, євреї стали шукати нову, неасиміляторську ідентичність через сіонізм та інші форми єврейського націоналізму.

Перші групи Галицької сіоністської молоді говорили й писали польською або німецькою, у той самий час вважаючи іврит єврейською мовою майбутнього. Функція новоівритської культури як сполучної ланки у всій Галичині сприяла включенню її як складової частини в засновану на івриті сіоністську культурну програму на Галичині більшою мірою, ніж у Німеччині й німецькій Австрії.

Загальне несхвалення німецьким і польським населенням асиміляції освіченої єврейської еліти було рушійною силою єврейського націоналізму. Загальноєвропейські тенденції, що не вислизнули з поля зору єврейської еліти, також відігравали важливу роль. Демократизація й націоналізм, що охопили континент, також впливали на євреїв, і змусили єврейську еліту Галичини встановити контакт із масами. Маси вже переважно вважали себе євреями (у традиційному й релігійному розумінні), а більша частина еліти потребувала відновленні власної єврейської ідентичності, від якої вона раніше відмовилася. Поступово єврейське населення Галичини або сполучало, або замінило свою релігійну єврейську ідентичність новим, національним наповненням єврейства.

Івритомовна сіоністська культура стала помітною серед частини молодого покоління, але більшою мірою символічно, ніж фактично. Частина єврейської еліти, на початку сучасної епохи також використало їдишську культуру, особливо соціалісти, що

використовували їдиш для зближення з їдишмовним єврейським пролетаріатом. Щоб залучити єврейські маси, прихильники як івриту, так і їдишу вимагали єврейської національної автономії.

Однак незважаючи на нові єврейські національні рухи, вплив польської і німецької мови і культури на євреїв зберігався. Молоді прихильники нових течій, такі як сіоністський історик Іґнаци Шипер і соціаліст-економіст Генрик Ґросман, навчалися, приміром, у Кракові та Відні й вільно володіли і польською, і німецькою. Інакше кажучи, вимоги лінгвістичної і культурної адаптації до неєврейського суспільства збіглися із процесом роз'єднання в політиці, ідеології і баченні майбутнього.

Перша світова війна, її наслідки й утворення польської держави були поворотним моментом однаковою мірою і для євреїв, і для неєвреїв. Однак, вони не вплинули на передвоєнні тенденції в єврейській культурній орієнтації.

Примітки

[1] K. E. Franzos, Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten (Frankfurt, 1988), 1893 передмова.

[2] Архіви Віденського Університету, Головний протокол приймальної комісії (Main Matriculation Register) медичного факультету, 1779-1833; плівка 20.

[3] M. Fruhling, Biographisches Handbuch der in der k.u.k. Oestrreichisch-ungarischen Armee aktiv gedienten Offiziere, Arzte, Truppen-, Technungsfuhrer und sonstigen Militarbeamten judisches Stammes (Vienna, 1911).

[4] M. Balaban, Herc Homberg I szkoly jozefinskie dla Zydow w Polsce: Szkice I studia (Warsaw, 1920), 236.

[5] M. Balaban, Dzieje Zydow w Galicji i w rzeczypospolitej Krakowskiej, 1772 — 1868 (Lviv, 1916), 91.

[6] Див. пізні переклади роботи Шиллера, C. D. Lippe, Bibliographisches Lexicon der gesamten judischen Literatur der Gegenwart (Vienna, 1881), 410,439, і 487.

[7] Макс Вайсберґ усебічно досліджує цю тему в роботі, що залишається актуальною: Die neuhebräische Aufklärugskiteratur in Galizien (Leipzig, 1898).

[8] Менахем Мендель Левін, перший галицький філософ гаскали навіть переклав частини Біблії їдишем, N. M. Gelber, 'Mendel Satanover der Verbreiter der Haskalah in Polen und Galizien', Mitteilungen fur judische Volkskunde, 1 (1914), 43, 50.

[9] W. Kalinka, Galicja i Krakow pod panowaniem austriackim (Paris, 1853), 96 ff.

[10] M. Weissberg, 'Josef Kohn-Zedek, der letzte neohedräische Publizist der galizischen Haskala', Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Jundentums, NS 15 (1911), 330, 347.

[11] M. Bałaban, Historia Lwowskiej synagogi Postępowej (Lviv, 1937), 21.

[12] Bałaban, Dzieje Żydów w Galicji, 161, i Historia Żydów w Krakowie I na Kazimierzu, 1304-1866 (Kraków,1936), ii. 68ı

[13] M. Rappaport, Bajazzo. Ein Gedicht (Leipzig, 1863)

[14] N. M. Gelber, Die Juden und der polnische Aufstand, 1863 (Vienna, 1923), 143 ff.

[15] Архіви Віденського Університету, Головний протокол приймальної комісії (Main Matriculation Register), 1882-1883, мікрофільм; Nationale, зимовий семестр 1882-1883.

[16] Найбільш популярні у Відні німецькомовні єврейські журнали, Die Neuzeit, Österreichische Wochenschrift й Die Wahrheit, часто публікували статті на цю тему.

[17] C. D. Lippe, Bibliographisches Lexicon der gesamten judischen und theologisch-rabbinischen Literatur der Gegenwart (Vienna, 1899), i. 22, 53, 160, 219, 438.

[18] Необхідність зберігати нейтралітет ставала все очевиднішою для євреїв Галичини. 'Das Zunglein an der Waage', Die Wahrheit (16 Mar. 1906), no. II, 4 ff.

ПОЛІТИКА, РЕЛІГІЯ І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ГОЛОСУВАННЯ ГАЛИЦЬКИХ ЄВРЕЇВ НА ПАРЛАМЕНТСЬКИХ ВИБОРАХ 1873 РОКУ

Рейчел Манекін

Галицький єврейський публіцист і письменник Ґершом Бадер розповідає про те, що коли переписувачі в США ставили єврейським емігрантам з Галичини питання про їхню рідну мову, ті відповідали «австрійська». Бадер вбачав у такій відповіді іммігрантів спробу приховати «ганебність» свого галицького походження, і намагання вказати замість нього «більше респектабельне», з їхнього погляду, австрійське.[1] Однак щобільше дослідники вивчають проблему національної ідентичності галицьких євреїв другої половини XIX століття, то більшою мірою така відповідь іммігрантів видається радше демонстрацією щирих національних почуттів, ніж сорому або зніяковілості.

Протягом першого сторіччя після того, як Галичина стала частиною Австрійської імперії (1772), галицькі євреї сприймали себе вірнопідданими імператора. Однак коли польські національні прагнення отримали офіційне визнання 1867 року, і з подальшою полонізацією Галичини, євреї були змушені приймати рішення щодо того, чи варто їм підтримати низку національних вимог польського керівництва. Серед поляків були прибічники федералізації, що забезпечила б Галичині максимум незалежності, а також помірковані, що були згодні задовольнитися більш реалістичним варіантом, що гарантував би певний ступінь автономії, особливо в культурній й освітній сферах.

Австро-угорська угода (звана також Австро-угорський компроміс або Ausgleich) 1867 року стала для польських максималістів гідним прикладом для наслідування. Відмова чехів від співпраці з австрійською владою і бойкотування ними парламенту, навпаки, ста-

ло для реалістів прикладом непримиренності, позбавленої будь-яких конструктивних результатів. У підсумку реалісти орієнтувались на існуючу realpolitik. Поляки брали участь в австрійському парламенті, і деякі з їхніх національно-культурних запитів офіційно визнавалися: польська стала офіційною мовою бюрократії, у Кракові було засновано Польську Академію Наук і Мистецтв, а польський міністр без портфеля був уведений до австрійського уряду з юрисдикцією над справами Галичини.[2]

Євреї Галичини не могли лишатися байдужими до такого розвитку подій. Зміни з далекосяжними наслідками для їхнього життя, на які вони не могли впливати, відбувалися в них просто перед очима. Тепер, коли рада громади перебувала під наглядом місцевих муніципалітетів,[3] євреї були зобов'язані вести своє діловодство польською, польська стала мовою викладання майже у всіх німецьких школах, де більшість учнів становили євреї. Після ста років германізації галицьке еврейство постало перед новою реальністю, до якої воно не було готове. Чи стануть «євреї Галичини» «польськими євреями»?

Це питання було поставлено віденською єврейською газетою *Die Neuzeit* у серії статей, опублікованих 1870 року.[4] У найпершій статті газета заявила: «галицький єврей не думає й не почуває польською, і більше того, послідовно опирається всьому польському».[5] *Die Neuzeit* указала на те, що новоз'явлена польська література, яка виступала під прапорами національних ідей, фактично повністю була католицькою і наскрізь просоченою релігійними образами й мотивами. Крім того, єврейська інтелігенція, здебільшого юристи і технократи, отримали освіту німецькою мовою, яка тепер повинна була поступово зникнути з повсякденного життя на Галичині на шкоду їхній професійній діяльності. У висновку газета висловила думку, що євреї Галичини стануть польськими патріотами лише тоді, коли Галичина стане розглядати їх як рівноправних громадян, що було досить віддаленою перспективою.

Євреї з побоюванням спостерігали у 1868 р. за обговоренням у Сеймі формулювання списку вимог більшої автономії для Галичини в цивільних і культурних питаннях. У вересні того року Сейм прийняв документ, відомий просто як Резолюція, рішення, покликане висловити незадоволення існуючим станом.[6] Резолюція передбачала надання Сейму контролю над процесом обрання депутатів Райхсрату від Галичини, а також наділення його широкими законо-

давчими повноваженнями в цивільних, економічних й освітніх питаннях. Резолюція вимагала створення Верховного суду й обмежувала участь Галичини в Райхсраті.[7] Сейм представив цю резолюцію австрійському уряду з вимогою, щоб вона розглядалася в Райхсраті як законопроект. Австрійці відмовилися від цієї пропозиції, почасти тому, що не хотіли провокувати росіян, які чинили опір розростанню польської автономії на кордонах їхньої держави.

Коли Сейм знову представив цю Резолюцію в грудні 1871, Райхсрат проголосував за створення спеціальної парламентської комісії, що повинна була розглянути Резолюцію, а також комісії було доручено вивчити питання щодо електоральної реформи. Австрійський уряд хотів змінити систему парламентських виборів з обрання місцевими законодавчими зборами на пряме виборче право чоловіків, які, однак, як і раніше повинні були відповідати майновому цензу. Таким чином, влада сподівалася взяти під контроль націоналістичні прагнення в різних коронних землях, нацькувавши один на одного різні угруповання. Кожна земля мала бути відповідальною за поділ на виборчі округи, хоча австрійці припускали, що число представників з міст і торговельних палат зросте, тому що внаслідок підвищення рівня доходів більша кількість людей стала відповідати вимогам, необхідним для участі в голосуванні.[8] Нова система потенційно мала надати національним меншинам більше представництво в парламенті.

Поляки пручалися виборчій реформі, оскільки вона обмежила б повноваження Сейму з польським домінуванням призначати представників Галичини в парламенті. Вони аргументували це тим, що право місцевих законодавчих зборів призначати представників було закріплено чинним законодавством, і тому гарантувалося конституцією.[9] Євреї й русини, природно, підтримували реформу, однак пізніше наполягали на створенні виборчих округів за національною ознакою й вимагали адміністративного поділу Галичини на східну й західну області; переважна більшість русинів проживало на східній Галичині.[10]

Парламентська комісія представила свої рекомендації в червні 1872 року. В них було висловлено згоду з положеннями Резолюції, що містили вимоги заснувати банки й торговельні палати, і обіцянка, що Галичина буде одержувати від Австрії щорічне фінансування на освітню систему, керування яким буде здійснюватися на місцевому

рівні. Комісія наполягала на тому, що цивільні права всіх громадян, як це передбачала австрійська конституція, не повинні підпадати під загрозу. З цією метою комісія також рекомендувала, щоб німецька мова ц надалі мала статус однієї з офіційних мов держави (польська стала офіційною мовою вже 1869 року), а також, щоб німецька стала мовою викладання в гімназіях Львова й у Реальній гімназії (Realgymnasium) у Бродах. Спочатку комісія давала рекомендації, які були зручні полякам, для яких важило проходження проекту електоральної реформи, запропонованої австрійським урядом, однак пізніше ця обставина втратила актуальність.[11]

Оскільки комісія випустила свою доповідь напередодні осінніх парламентських канікул, у законодавчої влади не було досить часу, щоб діяти відповідно до даних рекомендацій, і їхня публікація знову відкладалася. Тим часом, австрійці запропонували надати фінансових гарантій розширення залізничної системи Галичини, якщо поляки відмовляться від активного опору електоральній реформі. Цим можна пояснити той факт, що коли проект виборчої реформи нарешті надійшов на голосування в нижню палату Райхсрату, поляки й інші федералісти зволіли покинути зал засідань, замість того, щоб утриматися або проголосувати проти. Проект пройшов з необхідною більшістю у дві третини голосів присутніх представників.[12] Новий закон також збільшив число членів парламенту з 203 до 351 (а пізніше до 353) завдяки збільшенню числа представників коронних земель. Кількість представників з Галичини зросла із тридцяти восьми до шістдесяти трьох. Закон набув чинності 2 квітня 1873, вибори були призначені на наступну осінь.

Незважаючи на те, що переписи на Галичині того періоду звертаються переважно до мови й релігії, а не до національності, релігійна приналежність була важливим показником національної ідентичності, звідси й можливість визначити розміри різних груп населення. Поляки були у всіх випадках римо-католиками, ті русини, які не асимілювалися з поляками, були греко-католиками, німці були переважно протестантами, а в євреїв, зрозуміло, була своя релігія.[13] В 1870 році налічувалося 2490299 римо-католиків (45,8%), 2311909 греко-католиків (42,7%), 37125 протестантів (0,6%) і 575433 євреї (10,7%). Картина стане складнішою, якщо взяти до уваги різний розподіл у західній і східній Галичині. У західній Галичині римо-католики становили 88%, греко-католики 4%, євреї 7,5%, у той час

як у східній Галичині римо-католики становили лише 20,7%, греко-католики 65,8%, а євреї 12,5%.[14]

Найбільшу загрозу польській гегемонії після виборчої реформи становив високий відсоток русинського населення у східній Галичині й значна концентрація євреїв у містах. Щоб подолати цю перешкоду, поляки змінили межі виборчих округів так, щоб забезпечити найбільше можливе представництво польських виборців. Виборчі округи були розділені на 4 категорії (курії): маєток, місто, торговельні палати й сільські райони. Місцева влада Галичини ухвалила, що 20 (раніше 13) представників будуть обрані від маєтків, 13 (раніше 7) — від міст, 3 від торговельних палат (як і раніше) і 27 (раніше 18) від аграрних районів.[15]

Таким чином, хоча поляки почали рух убік повної автономії, до початку 1870-х вони побачили лише часткову реалізацію своїх національних прагнень. Зокрема, закон про виборчу реформу 1873 року став перешкодою на шляху до абсолютного польського домінування на Галичині, оскільки він давав можливість вільного політичного вираження іншим національним групам Галичини, особливо чисельній русинській громаді. В минулому Сейм, в якому переважали поляки, зробив усе можливе, щоб обмежити представництво інших меншин у галицькій депутації австрійського парламенту, але тепер такі повноваження були в нього відібрані й передані електорату. Безумовно, поляки дотепер мали достатню владу й ресурси, щоб впливати на результати виборів. Хоча пряме голосування змінило правила гри, русинська і єврейська громади мали створити ефективні політичні організації, які користувалися б широкою народною підтримкою, щоб змінити її учасників.

Підготовка євреїв до виборів 1873 року

Ляйпціґська ліберальна газета *Allgemeine Zeitung des Judenthums* запитувала, чи стануть роки, прожиті євреями серед численних політичних баталій до підйому їхньої політичної свідомості. Чи оберуть євреї незалежний політичний шлях? Вони досягли рівноправності завдяки імперській конституції грудня 1867. Незалежний федеральний статус Галичини видавався здатним повернути час назад, через що світогляд євреїв був переважно ліберально-централістским.[16] Новий закон про вибори, провадила газета, до-

зволить малим національним групам організуватися, і скласти альтернативу широкому національному базису, яким до того часу характеризувалися сімнадцять місцевих законодавчих зборів імперії. Єдина проблема може виникнути, якщо нові виборчі округи будуть поєднувати в собі міські райони з довколишніми селами, оскільки в цьому випадку єврейське представництво різко скоротиться. Газета розвивала тему, розмістивши замітку з віденської ліберальної газети Neue Freie Presse, у якій стверджувалося, що тридцять єврейських громад Галичини продемонстрували свою підтримку закону про виборчу реформу за допомогою представника віденського еврейства в парламенті Ігнаца Куранди (Ignaz Kuranda).[17] Єврейська німецькомовна газета відобразила побоювання євреїв щодо намагань поляків змінити статус Галичини: навіть обмежена автономія Галичини сприймалася як загроза їхньому громадянському статусу; вибори, що наближалися, уперше надавали їм шанс вжити заходів проти такої можливості.

Трохи менше ніж за два місяці після прийняття законопроекту про виборчу реформу, 28 травня 1873 року, у Львові був сформований Центральний виборчий комітет галицький євреїв (Central Wahlcomité der Juden in Galizien) (ЦВКГЄ). Комісія складалася з 30 членів, більшість яких були представниками місцевої інтелігенції, включаючи проповідника синагоги Темпель Бернарда Льовенштейна і ортодоксального рабина Ісака Арона Етінґера, який пізніше став рабином Львова.[18] Комісію очолив д-р Юліус Колішер, а його заступниками стали Моріц Лазарус і д-р Йозеф Кон. До цього часу жодної організованої єврейської політичної діяльності на Галичині не було. Євреї, які мали вплив у суспільстві, діяли за власною ініціативою разом з поляками, у той самий час, прагнучи одержати гарантії єврейського представництва. Існували дві основні виборчі комісії: більша, для всієї Галичини, орієнтована на поляків, і мала в східній Галичині, з ліберальною, «пронімецькою», централістською орієнтацією. Остання існувала всього кілька місяців і припинила роботу 8 червня 1873 року, менш ніж за два тижні після створення єврейської виборчої комісії.

Рушійною силою формування ЦВКГЄ було товариство «Шомер Ісраель», засноване 1868 року у Львові із чітко вираженою метою підвищити свідомість єврейської громадськості щодо прав і обов'язків, відповідно до конституції 1867 року. «Шомер Ісраель»

також прагнув заохочувати єврейську суспільну й політичну активність і поширювати ідеали освіти. Із цією метою товариство заснувало німецькомовну газету *Der Israelit*, за допомогою якої сподівалося виховувати громадськість у дусі політичного лібералізму. Більшість членів товариства належали до міської інтелігенції: фізики, юристи, аптекарі й журналісти. Так само як інші представники інтелігенції в навколишнім буржуазному суспільстві, вони вважали себе людьми із соціальною й політичною місією. Йозеф Кон, який очолив делегацію «Шомер Ісраель» до імператора Франца Йозефа з нагоди двадцятип'ятилітньої річниці правління імператора в грудні 1873 року, описав мету цієї місії. Коли імператор поставив йому питання про ідентичність «Шомер Ісраель», Кон відповів, що в перші роки свого існування товариство займалося переважно внутрішніми проблемами єврейських громад, однак пізніше взяло на себе політичні інтереси. Ці інтереси мотивовані не релігійними, а цивільними й патріотичними почуттями групи людей зі специфічною політичною орієнтацією. Кон також додав, що «Шомер Ісраель» була єдиною політичною організацією, заснованою галицькими євреями.[19]

Перше офіційне повідомлення єврейським виборцям про створення ЦВКГЄ було опубліковано в *Der Israelit* 4 липня, і поширене у суспільстві у вигляді плакатів німецькою та польською мовами. У повідомленні говорилося, що Єврейський комітет хотів би бачити Австрію великою, сильною, єдиною й вільною, здатною забезпечити коронним землям та їхнім народам життя у мирі й спокої, відповідно до Конституції.[20] Комітет підкреслював, що не має наміру відмежовуватися від інших громадян. Навпаки, він бачить себе представником інтересів держави й імператора в дусі лібералізму й прогресу. Комітет вимагав, щоб кожен з його потенційних кандидатів присягав на вірність конституції й справі лібералізму, а також відкидав будь-які тенденції убік федеральної перебудови.[21]

Однією з перших акцій ЦВКГЄ було залучення єврейських громад Галичини до вступу в її ряди й організація місцевих відділень. Через недолік політичної й організаційної інфраструктури, Комітет прагнув заступити мережу громадських рад. Використання релігійних громад як плацдарму для політичної діяльності було на Галичині звичайним явищем: священики, деякі з них будучи самі кандидатами на політичні посади, читали з кафедр проповіді на зло-

бу дня; церкви й синагоги найчастіше служили місцями зборів передвиборних з'їздів.[22]

Єврейські громади Галичини як правило з ентузіазмом відгукувалися на заклик ЦВКГЄ, однак найбільший розголос одержав рішуче негативний відгук єврейської громади Кракова; він був опублікований в *Der Israelit* німецькою, а його польський переклад з'явився в польській пресі Львова й Кракова. Лідери краківської громади заявляли, що правляча Ліберальна партія була зацікавлена лише у тому, щоб «зліпити воєдино всі австрійські коронні землі» шляхом концентрації всіх фінансових і політичних засобів у своїх руках. «На відміну від цих тенденцій, — писали вони, — ми знаємо лише один святий інтерес, а саме, благополуччя Галицької коронної землі, від якої залежимо ми і майбутнє [польського] народу, з яким нас пов'язують вікові традиції...На відміну від спроб об'єднати адміністративну й політичну владу в руках центрального керівництва, ми розділяємо інтереси наших польських християнських співгромадян.» Общинні лідери Кракова не бачили причин для приєднання до Комітету, що вимагав відособленої політичної позиції євреїв на майбутніх прямих виборах. Вони були переконані, що об'єднавши сили з польськими християнами, вони досягнуть тих самих цілей, до яких прагнув ЦВКГЄ, тому почували себе зобов'язаними відхилити його запрошення. Лист був підписаний д-ром Шимоном Самельсоном, головою громади й членом першого Сейму (1861-7), і його заступником, ортодоксом Саломоном Дайхесом.[23]

Allgemeine Zeitung припускала, що позиція єврейської громади Кракова керована страхом антисемітських спалахів з боку поляків, або особистими мотивами, або й тим, і іншим. Газета передбачала, що цей розкол, який виник одразу після появи першого політичного об'єднання євреїв Галичини, буде мати жахливі наслідки, оскільки «там, де сили розрізнені, могутність втрачена».[24] Проте, лідери Кракова виражали політичний і культурний дух міста, що був консервативним, клерикальним і націоналістичним.[25] Стосовно такої єврейської політичної ініціативи краківська консервативна газета *Czas*, що мала величезний вплив з моменту її створення в 1848 році, заявила, що використання релігійної приналежності як необхідної умова для висування кандидата, незаконне. Газета стверджувала далі, що «Шомер Ісраель» не захищає інтересів євреїв, а працює на германізацію й централізацію, збуджуючи тим самим антиєврейські

настрої; воно використовує релігію в якості поля для політичних і соціальних баталій. *Czas* висловлювала надію, що виборча комісія Кракова не дозволить «Шомер Ісраель» вплинути на єврейських виборців міста.[26]

Паралельно з організаційними зусиллями ЦВКГЄ робилися спроби досягти певного компромісу з поляками. *Neue Freie Presse* висвітлювала збори, метою яких було об'єднати єврейські й польські виборчі комісії. У газеті повідомлялося, що євреї були готові піти на компроміс, ґрунтований на повному прийнятті принципів конституції й на чітко вираженій обіцянці поляків не висувати кандидатів, що виступають за федералізм.[27] *Der Israelit* додала до цього, що євреї вимагали дозволити їм висунути шість власних кандидатів у міських виборчих округах Східної Галичини.[28]

Польська преса відреагувала на єврейську політичну діяльність досить негативно. *Neue Freie Presse* вказує на це, додавши, що в той час як серед євреїв зростало обурення щодо поляків, польська ворожість до євреїв була ще сильнішою.[29] Найбільш різкий випад проти ЦВКГЄ з'явився на сторінках видання *Gazeta Narodowa*, одного із завзятих обстоювачів польського федералізму. У газеті, безумовно, було висловлено прикрість із приводу того, що, на думку її дописувачів, було зрадництвом польської справи з боку єврейських лібералів. Йозефа Кона було звинувачено в прагненні надмірного впливу серед віденських централістів й у спробах провести їхню ідеологію в життя на території Галичини. Газета акцентувала увагу на тому, що батько Кона не поводився подібним чином.[30] Навіть незважаючи на те, що він не був уродженцем Галичини, він усвідомлював, що євреї повинні ототожнювати себе з польським народом, і був членом Національної Ради. Натомість Йозеф Кон, який народився на Галичині, зрадив традиції батька, ставши в авангарді галицьких сепаратистів. Об'єднавшись із віденськими централістами, він, по суті, ідентифікував євреїв із німцями, і, тим самим, віддалив їх від поляків. Навіть якщо ЦВКГЄ і не виражав цього відкрито, його політична діяльність проходила під антинаціоналистичними й антипольскими прапорами. Комітет був радше не об'єднанням євреїв, а організацією, що служить німецьким інтересам. Газета наполягала також на тому, що всі поляки без політичних і релігійних обмежень, сформували згуртований блок проти німців, і кожен, хто залишав його, аби створити іншій, — зрадник і не поляк.[31]

В тій самій статті *Gazeta Narodowa* засудила ліберальну польську газету *Dziennik Polski* за більш помірну позицію щодо ЦВКГЄ. *Dziennik* затверджувала, що нападки на євреїв у польській пресі змушують її редакцію перейти в табір супротивника. Вона не розділяла позицію, що вимагала національної солідарності в політичних питаннях, натомість *Gazeta Narodowa* уважала таку позицію єдино правильною.[32]

Критичні випади *Gazeta Narodowa* були розміщені у віденській офіційній газеті *Die Presse*, де були натяки на можливе кровопролиття в польських селах як реакцію на незалежний політичний курс, узятий євреями.[33] *Die Presse* повідомляла, що незважаючи на погрози, Комітет продовжив свою діяльність. Це був скоріше «комітет євреїв», ніж «єврейський комітет», коментувала газета, мотивуючи цю думку прагненням Комітету дійти згоди на основі конституційних принципів.[34]

Gazeta Narodowa повністю відкинула таке визначення. Вона продовжувала наполягати на тому, що нова організація служила націоналістичним, а не політичним цілям. «Єврейське питання» стало ґачком, на який мали упійматися євреї і проголосувати за реалізацію нібито єврейських цілей. Аби підтвердити цю тезу, газета провела дослідження й з'ясувала, що ще до постання Комітету, до єврейських громад було надіслано листи, що переконували їхніх членів підтримати централістських кандидатів на виборах — євреїв або русинів, але не поляків. Як зворотна адреса на конвертах зазначалася адреса товариства «Шомер Ісраель», на конверті стояла печатка товариства, і листи були підписані Йозефом Коном.[35] Газета, саркастично охрестивши єврейських активістів Львова «тевтоноєвреями», підсумовує, що найкращим способом залякати єврейське населення було б не кровопролиття, а економічні санкції, які вирішили б проблему так само, як аналогічні санкції в Богемії й Моравії.[36]

Подібні гнівні філіппіки не могли викликати в ліберальних єврейських активістів такого обурення, як критика з боку польських лібералів. Коли *Dziennik Polski* поцікавився, чи існує необхідність в організації за конфесійною ознакою в епоху емансипації, і чому в імперії не було жодних інших єврейських політичних організацій, *Der Israelit* відповіла, що євреї Галичини є представниками не лише однієї релігії, але й спільного політичного курсу. Коли євреї потребували власних кандидатів на виборах, то це робилося не в ім'я

релігійних, а в ім'я політичних інтересів і переконань. Газета писала із сильним пафосом: «Національна приналежність єврея — це усе людство; його вітчизна — земна куля, його релігія — відсутність релігійних переконань за межами чотирьох стін його синагоги, і, мабуть, ще кухні. Проте, той факт, що євреї є громадянами світу, ніяк не впливає на їхній патріотизм».[37] Політичними ідеалами, які проголошували євреї, були ідеали політичного лібералізму.

Відповідно до сказаного в *Der Israelit*, той факт, що євреї не мали жодної певної національної приналежності, не применшував їхнього патріотизму. Германізм, з яким вони себе ототожнювали, був уособленням лібералізму, емансипації й принципів Rechtsstaat (правової держави), які повністю були закріплені в австрійській конституції. Вони були схильні ідентифікувати себе в жодному разі не з національними почуттями німецького народу, а скоріше з Австрійською імперією, частиною якої була Галичина.

По роках прихильники єврейського політичного націоналізму гудили товариство «Шомер Ісраель» за те, що воно було не більш, ніж частиною ліберальної Віденської Конституційної партії. Вони обвинувачували «Шомер Ісраель» у відсутності хоч скількись незалежної єврейської платформи й у зацікавленості лише місцями в парламенті.[38] Однак ці обвинувачення були несправедливими; євреї різних громад організовувалися за національною ознакою, і одне тільки це надавало організації виразного національного забарвлення. Доказом цього твердження може слугувати наступний пасаж з листа представника громади Рогатина в Комітет: «Устремління поляків не відповідають національним інтересам євреїв Галичини, тому потрібно працювати на обрання тих кандидатів, які зможуть представляти дані інтереси».[39] Ці національні інтереси містили в собі цивільна рівноправність і право самостійно вести єврейське общинне життя в рамках імперії Габсбурґів.

Більше того, єврейські виборці, що підтримали кандидатури своїх побратимів були мотивовані національною гордістю, а в жодному разі не бажанням підтримати Конституційну партію. Наприклад, рекомендуючи кандидатуру віденського юриста єврея, д-ра Йоахима Ландау, євреї Бродів заявили, що він буде виконувати свої парламентські обов'язки так само енергійно й рішуче, «як Едуард Ласкер (помітний представник Національної Ліберальної Партії) у німецькому парламенті». В силу свого динамічного характеру,

передрікали вони, Ландау досягне в парламенті висот Ласкера, і «таким образом, принесе славу євреям Галичини».[40]

Хоча більшу частину соціальної бази ЦВКГЄ становила буржуазна інтелігенція, примітно те, що деякі з більш традиційних елементів єврейського суспільства також підтримували Комітет. Незадовго до виборів *Der Israelit* опублікувала відозву рабина Львова, Йозефа Натансона до рабинів й общинних лідерів. У відозві, написаній івритом з німецьким перекладом, р. Натансон закликав їх впливати на свої громади, щоб ті проголосували за кандидатів, запропонованих ЦВКГЄ.[41] Те, що один з головних кандидатів був р. Бернард Льовенштайн, рабин львівської синагоги Темпель, а також те, що інші кандидати були аж ніяк не ортодоксами, не завадило р. Натансону дати свої рекомендації. Газета також повідомляла, що лідери громади Перемишля, очолювані р. Ісаком Шмелькесом, дали своє благословення р. Льовенштайну й обіцяли йому свою підтримку.[42]

Ця демонстрація общинної єдності була з несхваленням сприйнята угорською ортодоксальною єврейською організацією «Шомрей гадат», представники якої різко протестували проти кандидатури р. Льовенштайна й «Шомер Ісраель». Львівський кореспондент угорської ортодоксальної газети *Шевес Ахім* повідомляв, що ортодоксальні євреї Галичини не будуть підтримувати кандидатів від «Шомер Ісраель» через їхню неортодоксальну орієнтацію. На що *Der Israelit* відповіла, що на відміну від Угорщини, на Галичині прийнято розділяти релігію й політику, і як підтвердження розмістила відозву р. Натансона.[43]

Єврейсько-русинський альянс на виборах 1873 року

Лідери ЦВКГЄ усвідомлювали, що якщо вони бажають досягти успіху на парламентських виборах, їм слід знайти політичних партнерів. Найбільш підходящим кандидатом була Руська Рада, заснована 1870 року з конкретною метою захищати права русинів. Засоби досягнення цієї мети, як сформульовано в хартії, включали політичні й суспільні дебати, петиції й відозви до влади, народні демонстрації, освіту мас, та інтенсивні передвиборні кампанії.[44] У перші роки після її створення Руська Рада досягла певного успіху в своєму прагненні послабити польську гегемонію на Галичині. Як частина польських спроб домогтися прийняття Резолюції, Раді була обіцяна фінансова

підтримка русинського театру, створення посади для русинського професора у Львівському університеті, нові русинські середні школи в Перемишлі та Львові, більші можливості працевлаштування для русинських учителів і службовців, і надання статусу офіційної мови українській.[45]

Євреї й русини поділяли бажання обмежити польське домінування в культурній, законодавчій та освітній системах, вони також були надзвичайно віддані принципам конституції, що передбачали рівні права для всіх, незалежно від національної і релігійної приналежності. Було цілком природно, що євреї і русини прийдуть до політичного взаєморозуміння.[46]

Офіційної угоди між Руською Радою і «Шомер Ісраель» дотепер виявлено не було, однак свідчення існування такої домовленості були знайдені в листі, написаному українською, який було розіслано в громади зі схвалення Руської Ради у Львові. Одним із двох підписантів був Теофіл Павликов, один із засновників Руської Ради і центральна фігура у відносинах русинів з євреями. Підписанти повідомляють, що оскільки в русинських кандидатів немає жодного шансу бути обраними в міських округах, і існує небезпека, що замість них будуть обрані кандидати з «ворожих партій», русинська виборча комісія прийняла рішення «підтримати кандидатуру _____» єврейського кандидата (чиє ім'я вписували в кожен лист) відповідного округу адресата. Підписанти відповідали за ліберальність поглядів кандидата і його підтримку русинських вимог. Вони також наголошували на обов'язку кандидата переконати своїх одновірців, які проживають у сільській місцевості, віддати свої голоси русинським кандидатам. Вони також підкреслювали, що адресатові необхідно намагатися руйнувати упередження проти нехристиянського населення, щоб забезпечити перемогу вищезгаданого кандидата.[47]

Після того, як Руською Радою були зроблені ці формальні кроки, на місцях дві партії робили спроби зблизитися. Русинський активіст із Перемишля розповів у листі до центральної виборчої комісії про те, як він був запрошений у синагогу Перемишля місцевим відділенням «Шомер Ісраель», що висловило готовність підтримати русинських кандидатів у сільських районах в обмін на підтримку русинами єврейського кандидата в Перемишлі. Лідер «Шомер Ісраель» навіть запропонував організувати зустріч із їхнім кандидатом (р. Льовенштайном).

Активіст не побажав вирішувати такі питання самостійно, і тому передав цю пропозицію в центральну комісію.[48]

Деякі листи з рад єврейських громад східної Галичини до ЦВКГЄ показують, що для євреїв не становило проблеми підтримувати русинських кандидатів, навіть коли останні були священиками. Голова Тернопільської філії єврейської виборчої комісії проінформував ЦВКГЄ про свою зустріч із Павликовим; із зауважень автора видно, що на той момент єврейсько-русинський альянс був таємним.[49] Він повідомляє, що рабин Тернополя (найімовірніше, Йозеф Бабад, широко відомий автор рабиністичного коментаря *Мінхат Хінух*[50]) і голова громади вже звернулися до євреїв найближчих сільських громад Збаража, Скалата й Микулинців[51] із проханням голосувати винятково за кандидатів Руської Ради. Оскільки єврейський кандидат не мав найменших шансів бути обраним у цих округах, важливо було не допустити обрання польського кандидата й гарантувати перемогу русинів, оскільки «ми вважаємо їхню справу своєю власною».[52] У Копичинцях кандидат, що був русинським священиком, був підтриманий єврейською громадою, «тому що він відданий конституції».[53] Євреї Жидачіва в сільському окрузі Самбір-Стрий-Дрогобич також обіцяли свою підтримку русинам. Чотири з найповажніших євреїв міста, серед яких був раббі Елайа Айхенштайн, переконували народ голосувати за греко-католицького священика міста.[54]

Русинським священикам було складніше надавати підтримку єврейським кандидатам, цей факт фігурує як у єврейських, так і в русинських документах. Голова тернопільської виборчої комісії в згаданому раніше листі в ЦВКГЄ не перестає скаржитися на те, що русини, які зобов'язалися надавати всебічну підтримку єврейським кандидатам, дотепер не почали проводити політичних заходів в міському окрузі Тернополя. «Русинські священики бачать, як поляки налаштовують русинів проти євреїв, і як русини підтримують поляків.» Він закінчує лист списком імен та адрес впливових русинів, які, за його словами, будуть голосувати за євреїв, щойно одержать чіткі вказівки від Руської Ради. Найчастіше пряме втручання Руської Ради було необхідно, щоб переконати священиків умовити паству голосувати за євреїв, і виявилося, що євреї були схильні складати домовленості не прямо з місцевими священиками, а опосередковано, через Руську Раду. Наприклад, єврейська виборча комісія м. Яросла-

ва подякувала ЦВКГЄ за лист українською, адресований місцевим впливовим русинам, але вона також звернулася із проханням вислати додатковий лист для священиків з Руської Ради.[55]

Євреям також доводилося суперничати з дуже активною польською кампанією, щоб завоювати русинів. Відповідно до доповіді єврейських активістів, землевласники Замойські в Сиєнаві тиснули на русинських фермерів, або щедро пригощали їх їжею й випивкою, аби вплинути на їхнє волевиявлення. Поляки запрошували фермерів у два готелі, де їх забезпечували безкоштовним харчуванням, у той час як шляхтичі роду Замойських й Бадени оберталися серед селян у залі виборів. Активісти скаржилися, що в них не було можливості переконати селян голосувати проти кандидатів їхнього наймача, особливо, коли русинські лідери нічого не робили. Нездатність русинського кліру виявити вплив там, де проходили вибори, вирішила результат справи на користь поляків. Єдиним результатом виборів, вказують активісти, була пекуча ненависть поляків до євреїв.[56] У серії телеграм до Руської Ради єврейські активісти люто протестували проти руху русинів на підтримку поляків, що склався в результаті польського тиску. Вони вимагали негайного втручання Ради Руської, і головним чином, появи русинських релігійних лідерів у день голосування.[57]

Зворотною дією на подібні звістки з виборчих округів, Руська Рада подвоїла свої зусилля, щоб одержати підтримку єврейських кандидатів з боку священиків. З наближенням виборів розсилалася все більша кількість телеграм. Приміром, телеграма в Ярослав і деякі телеграми в Бережани, підписані Павликовим, закликали в останній момент до проведення акції від імені Йозефа Кона, якому не вистачало русинської народної підтримки.[58] У деяких регіонах еврейсько-русинське співробітництво приносило плоди. Єврейська громада Снятина відправила в Руську Раду лист із вдячністю за підтримку ті із запевненнями щодо подальшого співробітництва «щоб завдати поразки (польському) опонентові».[59] Єврейські активісти в Дрогобичі направили привітання слідом за перемогою там єврейського кандидата.[60]

Русинські активісти самі скаржилися на тактику поляків у міських округах. Активіст із Городка[61] повідомляв у розпачі, що в їхнього кандидата не було шансів на перемогу: поляки мали у своєму розпорядженні величезні фінансові засоби навіть на горілку, і бага-

то русинів з радістю переходили на сторону супротивника в обмін на гроші або на горілку. Поляки використали поліцію й привселюдно принижували священиків, а русини, зі свого боку, не реагували. Активіст додав, що він переконаний в тому, що релігійне керівництво радше подасться ховатися по полях і лісам, ніж з'явиться на міській площі. Єдина надія русинів у селах, оскільки селяни напевно будуть голосувати за своїх священиків.[62]

Напруженість і недовіра між поляками і євреями проглядається в листах єврейських громад до ЦВКГЄ. Адресант з єврейської общинної ради Гологорів писав, що польський кандидат був полум'яним польським націоналістом й юдофобом, недивлячись на ступінь доктора права. Він розглядав його як приклад польського ставлення до євреїв, і емоційно виступав за розпачливу боротьбу проти поляків.[63] У листі з Сєнави місцева єврейська виборча комісія повідомляла, що її члени особисто їздили в Ярослав і кинули всі свої сили на боротьбу з поляками; вони зазначали, що були самотні у своїй боротьбі, не одержавши жодної допомоги від русинів.[64] Поляки, навпаки, робили все можливе, щоб достукатися до кожного виборця округу й залучити на свій бік кожен голос. Більше того, польський секретар округу приходив до єврейських виборних активістів і намагався прихилити їх до себе обіцянками й поступками.

Не всі євреї протистояли полякам. Листи голови польської виборчої комісії в сільському окрузі Самбір-Стрий-Дрогобич єврейському активістові Гершу Діаманту потрапили до рук русинів. У першому листі комісія вимагала, щоб Діамант, названий «лояльним громадянином», надав інформацію про потенційних порушників спокою і назвав людей, які будуть підходящими кандидатами. За місяць комісія закликала Діаманта стати її членом. Ще пізніше вона повідомила Діаманту, що польським кандидатом у цьому окрузі буде якийсь землевласник, і просила його діяти в інтересах кандидата. Комісія обіцяла відшкодувати йому всі витрати й наполягала на тому, щоб він не шкодуючи сил завойовував всі голоси, які тільки можливо. Нарешті, його попросили переконати виборців, що вирішили не голосувати за польських кандидатів, утриматися від участі у виборах. Із цих листів виявляється, що Діамант працював на поляків у минулому.[65] Деякі польські газети також повідомляли про єврейську партію в Коломиї, очолювану двома євреями, метою якої було переконати євреїв голосувати за польських кандидатів. Ця ж газета не-

гативно відреагувала на повідомлення про те, що галицькі рабини проклянуть тих єврейських виборців, які не будуть голосувати за кандидатів, затверджених ЦВКГЄ, пізніше ЦВКГЄ спростовувала це повідомлення.[66]

Віденська ліберальна преса не приховувала своїх симпатій до євреїв і русинів Галичини. Згідно *Neue Freie Presse*, єврейські громади, що не відгукнулися на заклики ЦВКГЄ, діяли під страхом жорстокої відплати з боку поляків, як наприклад, биття вікон. Газета зазначала, що поляки домагалися визнання своїх справедливих вимог, але те, як вони ставилися до євреїв і русинів, послабляло їхню позицію: для євреїв Галичини прийшов час відстоювати свої права й інтереси. Газета також радила русинам захистити свої права, проголосувавши за кандидата, вірного конституції. Це була для них можливість вирішити, чи хочуть вони й надалі орати землі шляхти або взяти свою долю у власні руки й обрати свою владу й свій суспільний статус. Іншого такого шансу не передбачається.[67] Газета була прекрасно інформована про ті перешкоди, з якими зіштовхувалися євреї й русини, які намагалися організуватися політично. Ворогами були не польські лендлорди й не юрба, що кидалася каменями, а польські чиновники австрійського уряду (наприклад, галицькі окружні комісари), які встановлювали податки й асигнування, формували списки військового призову, виплачували платню. Як повинен був діяти голова єврейської громади, коли окружний комісар виражав своє невдоволення утворенням окремої виборчої комісії? Люди, знайомі з реаліями Галичини могли лише захоплюватися тими, хто незважаючи ні на що, підняв прапор Конституційної партії. Завданням ліберальної преси було не тільки підтримувати євреїв і русинів, але й натиснути на уряд, щоб він виконував свої зобов'язання й вимагати, щоб його чиновники не переступали закон.[68]

Деякі представники ліберальної преси не вдовольнилися опосередкованим підбадьоренням галицьких лібералів, і прагнули грати більш активну роль. Приміром, ЦВКГЄ одержала листа, написаного на поштовому папері *Neue Freie Presse* від д-ра Киліана, який рекомендував віденського юриста галицького походження як додаткового кандидата від округу Ярослава.[69] Редактор віденської газети *Morgenpost* Герман Майзес написав листа із пропозицією своєї кандидатури для міського округу Самбір-Стрий-Дрогобич. Майзес представив себе прихильником принципів лібералізму й лояльним

до Конституційної партії. Рекомендація його кандидатури, цілком ймовірно, виходила з журналістських кіл Відня, оскільки Майзес відверто написав, що члени виборчої комісії не мали можливості ознайомитися з його переконаннями через особисті контакти.[70] Можна припустити, що це не єдині приклади прямої й непрямої участі в галицьких виборах віденських ліберальних журналістів, що підтримували прагнення русинів та євреїв обмежити польський вплив. Гаряча підтримка віденської ліберальної преси була настільки очевидною, що польська консервативна газета *Czas* обвинуватила її в змові проти поляків й їхньої вимоги автономії Галичини, подібно тому, як вона обвинувачувала Йозефа Кона в догідливості віденській централістській пресі.[71]

В той час як віденська преса вихваляла новостворені єврейські й русинські політичні організації, пророкуючи політичні вигоди для обох сторін, єврейська німецькомовна *Allgemeine Zeitung des Judenthums* висловилася дещо поблажливо: «У цей час Галичина пропонує нашій увазі цікаву виставу. Уперше численних єврейських мешканців запросили зіграти політичну роль у перших прямих виборах у Райхсрат. І, безсумнівно, немаловажливим свідченням прозорливості єврейських мас є те, що вони так швидко усвідомили свій борг і своє політичне завдання». Газета розглядала цю політичну ініціативу як щось подібне до процесу дорослішання для євреїв східної Європи.[72]

Вибори і їхні наслідки

Коли останні голоси на галицьких виборах були підраховані, результати виявилися неоднозначними для еврейсько-русинського союзу. Із двадцяти семи місць, виділених на сільські округи, п'ятнадцять одержали русинські кандидати, переважно священики, шістнадцяте дісталося ліберальному польському кандидатові, Едуарду Ґнієвошу, і одинадцять відійшли польським кандидатам.[73] «Шомер Ісраель» відносило рішучу перемогу русинів на рахунок того, що євреї в сільських районах віддали свої голоси русинам. Єврейські кандидати, навпаки, виграли лише три із тринадцяти міських посад, — дуже слабкий результат, якщо врахувати, що євреї становили 40% населення міст. Герман Майзес, редактор *Morgenpost*, був обраний від округу Самбір-Стрий-Дрогобич, після того, як обрання польського

кандидата було визнано недійсним. Д-р Йоахим Ландау був обраний від Золочева — Бродів, а д-р Освальд Геніґсман від Коломиї-Бучача-Снятина; обоє колишні віденські юристи. Д-р Бернард Льовенштайн, д-р Йозеф Кон, д-р Максиміліан Ландесберґер і д-р Гайнріх Ґотляйб не були обрані від відповідних округів Перемишля — Городка, Тернополя — Бережан, Жешова-Ярослава й Станіславова-Тисмениці. Два із трьох місць, виділених для окружних торговельних палат, дісталися євреям: Натану Каліру із Бродів й Альберту Мендельсбурґу із Кракова; останній приєднався до польської партії. Якби євреї розіграли польську карту, вони одержали б чотири місця, стільки, принаймні, їм обіцяли поляки.

Чому єврейські кандидати досягли настільки низьких результатів у містах? Без сумніву, на те було кілька причин, але самі євреї виділяли дві з них: те, що русини, які становили вирішальну кількість виборців міських округів, не зуміли спільно проголосувати за єврейських кандидатів, а також те, що поляки використали сумнівні виборні технології. Глава єврейської громади Станіславова направив у Руську Раду упереджений звіт про поведінку поляків у день виборів в окрузі Станіславов — Тисмениця. Ця громада з величезним ентузіазмом вступила у виборчу кампанію, написавши в ЦВКГЄ, що «тепер кожен знає, що євреї вміють не тільки боротися, але й перемагати».[74] Тепер же їхній лідер обвинувачував польських чиновників австрійського уряду в тому, що вони в ході кампанії порушили всі можливі виборчі закони. Він був особливо засмучений тим, що боротьба проти прихильників конституції велася тими, хто, здавалося б, повинен бути відданим їй у першу чергу, у силу свого службового становища. У даному окрузі список прихильників конституції, наділених правом голосу, був сильно скорочений, у результаті чого місце в парламенті дісталося польському кандидатові. Автор стверджував, що право на вільні вибори повинне охоронятися, щоб не допустити повного відділення Галичини від Австрії. Це можливо лише за парламентського втручання, оскільки всі протести на місцевому рівні (через звертання до губернаторові й в урядові заклади) не дістали жодної реакції. Автор звертався до русинів із проханням приєднатися до його протесту проти обрання польського кандидата, щоб визнати його недійсним і провести нові вибори.[75]

Незважаючи на ці окремі розчарування, загальний настрій був оптимістичним. «Шомер Ісраель» заявило, що перша організована

єврейська кампанія на Галичині мала успіх. Євреї продемонстрували солідарність і політичну зрілість, зумівши побороти свою політичну пасивність.[76] *Neue Freie Presse* не скупилася на похвалу на адресу русинсько-єврейської коаліції, якій довелося перебороти найсильніші релігійні розбіжності, особливо в сільських громадах. Ніхто б навіть не повірив, що подібний альянс можливий доти, поки це не відбулося насправді, констатувала газета, і результати виборів показали, що політична необхідність сильніша за релігійні і соціальні забобони.[77]

Фактично результати виборів показали хиткість становища євреїв на Галичині, оскільки поляки помстилися негайно, увівши суворі економічні санкції проти євреїв.[78] Потрібен був час, аби в польсько-єврейських відносинах відновився прийнятний баланс, і саме на наступних виборах в австрійський парламент 1879 року з'явилося політизоване й добре організоване ортодоксальне єврейство, що спробувало розірвати зв'язок між євреями й лібералами й що зуміло укласти новий політичний союз із польськими консерваторами.[79] На тих виборах раббі Шимон Сойфер (Шрайбер), ортодоксальний рабин Кракова й син угорського ортодоксального рабина Моше Сойфера (Хатама Сойфера), був обраний у парламент від округу Коломия — Бучач — Снятин і примкнув до польського клубу. В інтерв'ю редактору *Gazeta Narodowa* на питання про свою політичну орієнтацію він відповів так: «У мене не було іншого вибору, крім як вступити в польський клуб. Поляки релігійно благочестиві, а в мене лише одна мета — зміцнити релігію. Поляки підтримують престол, і це узгоджується з нашою вірою. Наша віра, як учив Єремія, велить нам прагнути добробуту народу, серед якого ми живемо. Я буду обиратися в парламент разом з поляками й погоджуся з тим, що вони вважають благом для держави й монархії».[80]

Далі в інтерв'ю раббі Сойфер згадав, що неодноразово підкреслював для своїх парафіян схожість доль євреїв і поляків, і закликав їх висловити свою подяку польському народу за те, що він дав євреям прихисток.

Подібні заяви призвели до того, що консервативна газета *Czas* розділила євреїв на «прогресивних», захоплених віденським германізмом, і хасидів, що були ближче до поляків. Не кожен визнавав це розмежування, а також ідею, що припускала, що ортодокси були більше пропольськими, ніж лібералами. Були і пропольські

євреї, такі як д-р Йонатан Варшавер, який стверджував, що всі галицькі євреї, включаючи ортодоксів, завойовані віденським германізмом. Доказом тому слугувало те, що раббі Сойфер, символ нового альянсу з поляками, не знав ані слова польською.[81]

На питання, поставлене газетою *Die Neuzeit* в 1870, про те, чи стануть галицькі євреї польськими, до кінця десятиліття було знайдено лише часткову відповідь. Підтримка галицькими євреями ліберальної Конституційної партії на початку 1870-х змінилася на виборах 1879 року всебічною підтримкою Польської партії, або тому що євреї Галичини перейнялися польськими прагненнями, або тому що вони усвідомили неминучість польського політичного панування. Короткочасний досвід самостійної політичної організації на виборах 1873 року, що містив у собі елементи етнічної політики, призупинився, не встигнувши розвитися на повну силу. Міцна віра в австрійський лібералізм обернулася розчаруванням, оскільки наприкінці десятиліття лібералізм занепав. Галицькі євреї поступово залишали германістський централістський табір, але їхнє поводження під час виборчої кампанії 1873 року вселяло у поляках недовіру, а їх самих змусило взятися до пошуків нової національної ідентичності.

Примітки

Я хотіла б подякувати персоналові Центрального Державного Історичного Архіву України у Львові за сприяння, і Маркові Шраберману з Єрусалиму за допомогу з документами українською. Дослідження і написання цього розділу стало можливим частково завдяки докторському ґранту Меморіального Фонду єврейської культури, якому я дуже вдячна.

1 G. Bader, 'Galitsyaner yidn in amerika' in Tsvantsig Yor Farband, ed. T. H. Rubinstein (New York, 1926), 3-5.

2 G. Kolmer, Parlament und Verfassung in Oesterreich (Vienna, 1903), ii. 162-3.

3 В директиві, виданій у січні 1872 року Галицьким намісником короля (Statthalter), єврейська громада Львова потрапляла під владу міського магістрату. До того часу громада перебувала у віданні районної адміністрації, яка була представництвом австрійського уряду. Рада єврейської громади безуспішно домагалася скасування цієї директиви. Див.: Державний архів Львівської області, Львів, 3-1-2746. Документ доступний на мікрофільмі в Центральному архіві історії єврейського народу, Єрусалим, HM2/8286.7.

4 Die Neuzeit (1870), no. 44, 513-14; no. 46, 538-9; no. 47, 551-2; no. 48, 562-3; no. 49, 575-7; no. 50, 586-7.

[5] Die Neuzeit (1870), no. 44, 513.

[6] Прийняття Резолюції було поміркованою альтернативою вимозі федералістського рішення і солідаризації з безкомпромісним підходом чехів. См. P. S. Wandycz, The Lands of Partitioned Poland, 1795-1918 (Seattle, 1984), 513.

[7] S. Kieniewicz, Galicja w dobie autonomicznej, 1850-1914 (Wrocław, 1952), 106-9.

[8] Kolmer, Parlament und Verfassung, 246-7, 245.

[9] Там само, 245.

[10] Там само, 223-4.

[11] Там само, 228-32.

[12] Там само, 246-7.

[13] Див.: J.-P. Himka, Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century (Edmonton, 1988), 124. Поляки іноді називали українців «świętojurcy» на честь греко-католицького кафедрального собору Св. Юра у Львові, а євреїв «starozakonny» (народ Старого Заповіту).

[14] W. Rapacki, Ludność Galicyi (Lviv, 1874), 49.

[15] Der Israelit (Львів) (1873), число 5, 5. Всі наступні посилання на цю газету належать до 1873 року, якщо не вказано інакше. У міських районах західної Галичини в 1870 році 62% населення були римо-католиками, 35% євреями і 1% протестантами. У міських районах східної Галичини 31% були римо-католиками, 22% греко-католиками, 45% євреями і 1% протестантами. Див.: Rapacki, Ludność Galicyi, 54.

[16] В очах євреїв ліберальний Відень виступав гарантом їхніх прав. У їхній пам'яті все ще був свіжим спогад про дебати в Сеймі в 1868 р. з питання ратифікації поправок до конституції про рівноправність. Консерватори висловили думку, що євреям не слід надавати рівність прав доти, доки вони не доведуть, що полонізувались. Тільки після переконливих промов Франтішека Смолка і Едуарда Ґнєвоша закон, що зводив нанівець дискримінацію євреїв, було прийнято. Див.: A. Eisenbach, The Emancipation of the Jews in Poland, 1780 — 1870 (Oxford, 1991), 502-4.

[17] Allgemeine Zeitung des Judenthums (AZJ), номер 6, 89 — 90: «Вони (євреї) отримали громадянські права завдяки грудневій конституції Цислейтанської імперії; ануляція конституції відкине їх назад в колишнє рабство, як це на Галичині довели поляки. Тому постання федеральної держави, незалежної Галичини, поверне євреїв до колишнього гніту. Крім їх природної схильності до ліберальних поглядів, їхній інстинкт виживання вимагає, щоб вони пов'язали себе з Конституційною партією ».

[18] Der Israelit, число13, 6.

[19] Der Israelit, число 25, 1: «Товариство було засновано 1868 року і зараз налічує 400 членів. З моменту створення воно займалося внутрішніми справами єврейської громади, проте пізніше розширило свою діяльність, взявшись за такі важливі питання як вибори до міської ради і парламент, слідом за цим оголосивши себе політичним об'єднанням. У цій якості воно взяло активну участь у минулих парламентських виборах, і до честі для Галичини, було обрано багато представників, вірних ідеалам Конституції.»

[20] Там само, число 14, 1.

[21] Там само, число 15, 2.

[22] Про роль греко-католицьких священиків, наприклад, у політичній діяльності

українського національного руху див.: Himka, Galician Villagers, 124 — 7.

[23] Der Israelit, число 16, 3; Gazeta Narodowa, число 173, 1; Czas, число 65, 20 липня.

[24] AZJ, число 32, 519 — 20.

[25] L. D. Orton, 'The Formation of Modern Cracow, 1866-1914', Austrian History Yearbook, 19 — 20 (1983-4), 105 — 17.

[26] Czas, число 127, 8 червня.

[27] Надруковано в AZJ, число 26, 424-5. Газета ставить під сумнів прийняття поляками цих умов.

[28] Der Israelit, число 17, 2.

[29] Надруковано в AZJ, число 26, 424.

[30] Абрагам Кон був рабином львівської синагоги Темпель, доки в 1848 році не був отруєний єврейськими ортодоксальними екстремістами.

[31] Gazeta Narodowa, число 131, 2

[32] Там само. Gazeta також висловила надію, що більшість євреїв (ті, хто не заробляв собі на життя на валютній біржі) не діятимуть згідно цих рекомендацій ЦВКГЄ.

[33] Gazeta Narodowa, число 131, 1 розповіла історію про те, як євреї одного міста, що отримали запрошення від ЦВКГЄ, звернулися за порадою до мера. Мер відповів, що в нього немає достатньої кількості поліцейських, щоб захистити кожного єврея від гніву селян. У числі 132, 2 газета розповідає про фермера, який сказав своєму другові: «Виявляється, євреї йдуть проти нас. Треба провчити їх та, як не було від часів короля Казімєжа. Так що хай лише почнуть плести свою змову в містах і селах, і тоді ані поліція, ані армія не зможуть захистити їх.» Тут маємо прямий натяк на погроми.

[34] Стаття в Die Presse від червня 1873 року була розміщена у Gazeta Narodowa, номер 135, 1.

[35] Там само, число 141, 1.

[36] Там само, число 135, 1

[37] Der Israelit, число 19, 2.

[38] S. R. Landau, Der Polenklub und seine Hausjuden (Vienna, 1907), 5-7.

[39] Центральний Державний Архів України, Львів, 701-2-809, Архіви єврейської громади Львова (надалі папка (архів) ЦВКГЄ), 39 — 40, лист, датований 16 липня. Я виявила це листування в папці, яка містить кореспонденцію общинного благодійного фонду, що наводить на думку, що ці листи були приховані свідомо. Кореспонденція доступна на мікрофільмі в Центральному архіві історії єврейського народу, Єрусалим, Inv/7598. (За наявними відомостями, аналогічне зібрання було знайдено в архівах Максиміліана Ґольдштайна, див. M. Goldstein, Kultura I Sztuka Ludu Żydowskiego (Львів, 1935), 125).

[40] Папка ЦВКГЄ, 16-17, лист від 8 серпня: «Єврейський депутат повинен бути у всіх відношеннях гідним представником в Райхсраті, бути здатним працювати з тією ж силою і енергією, з якою це робить Ласкер в німецькому парламенті. Д-р Ландау, зважаючи на його незалежну позицію, любов до істини, здоровий і ясний розум, і красномовство, з часом стане великою фігурою в парламенті, як Ласкер в Берліні, і прославить наших галицьких одновірців.»

[41] Der Israelit, число 21, 2. З'ясувалося, що як мінімум до 1879 року не існувало прямого зв'язку між ортодоксальною релігійною спрямованістю і схильністю голосувати за консервативних кандидатів.

[42] Там само, число 20, 3.
[43] Там само, число 23, 3. Польська преса також натякала, що ЦВКГЄ був винаходом невеликої купки кар'єристів, і передбачала, що ортодоксальні євреї нададуть перевагу полякам. Там само, число 8, 3.
[44] Статут Ради було затверджено 20 травня 1870; Див.: Центральний Державний Історичний Архів України, Львів, Статут Ради Руської, 28628. Можна побачити, що цілі Руської Ради і «Шомер Ісраель» значною мірою збігаються.
[45] Kolmer, Parlament und Verfassung, 163.
[46] Літературний опис співробітництва між українцями та євреями, і виборів 1873 взагалі можна зустріти в оповіданні Карла Еміля Францоза «Jüdisches Polen» in Aus Halb-Asien (Stuttgart, 1914), 168-82.
[47] Лист було написано 22 вересня. У зборах архіву є 2 екземпляри цього листа: один на підтримку Йозефа Кона для округу Тернопіль — Бережани, другий на підтримку Гайнріха Ґотліба (Heinrich Gottlieb) для округу Станіславів — Тисмениця. Папка ЦВКГЄ, 5-6. Оригінал чернетки цього листа знайдений в Центральному державному історичному архіві України, Львів, 196-1-45 (надалі папка Руської Ради 1), 48a-b. Чернетка підписана Павликовим. Папка доступна на мікрофільми в Центральному архіві історії єврейського народу, Єрусалим, HM2/8300.17. AZJ, номер 44, 722, інформувала читачів про публічні відозви Руської РАди до виборців у містах.
[48] Папка Руської Ради 1, 1-4, лист від 18 вересня. Der Israelit, число 20, 3-4, розповідає про передвиборчий з'їзд у синагозі Перемишля на підтримку проповідника синагоги Темпель р. Льовенштайна, де були присутні високопоставлені представники греко-католицького духівництва.
[49] Папка ЦВКГЄ, 11-11b, лист з Тернополя, 16 жовтня. У червні ЦВКГЄ продовжувала заперечувати, що закликала вибирати русинських кандидатів у тих округах, де в єврейських кандидатів не було ні найменшого шансу на обрання. Виборча комісія навіть опублікувала спростування в Gazeta Narodowa. Див.: Der Israelit, число 13, 3.
[50] Ім'я р. Йозефа Бабада не згадується в листі, проте в той рік він був рабином Тернополя.
[51] У Збаражі русини становили 61%, поляки 29,5%, а євреї 9% населення; в Скалаті русини — 50%, поляки 36%, євреї 13,3%. Див.: Rapacki, Ludność Galycyi, 48. Об'єднавшись, євреї і русини могли гарантувати собі перемогу над поляками.
[52] Папка CWJG, 11-11b, лист від 16 жовтня
[53] Там само, 30a-30b,. лист від 15 жовтня
[54] Папка Руської Ради 1, 15: «У Жидачеві їм слід асоціювати себе з партією греко-католицьких священиків». Це повідомлення мало форму записки, ймовірно, переданої в Руську Раду як свідчення єврейської підтримки русинського духовенства. Раббі Айхенштайн був племінником р. Цві Гірша Жидачівського, і багато хто вважав, що він стане рабином Жидачіва.
[55] Папка ЦВКГЄ, 1, лист від 18 жовтня містить список впливових священиків, який ЦВКГЄ повинен був передати в Руську Раду, щоб та могла на них розраховувати. В іншому місці вони повідомляли про українських священиків, які схиляються на бік поляків: там само, без дати, 13.
[56] Папка ЦВКГЄ, 22a — b, лист від 19жовтня.

[57] Папка I Руської Ради, 42, телеграма з Коломиї, 21 жовтня: «Всі русинські лідери завойовані поляками нечесними методами. Небезпека велика. Терміново необхідний сильний і переконливий лист Руської Ради до її місцевих лідерів». Там само, 36, телеграма з Ярослава, 21 жовтня: «Супротивники використовують суперечливі методи. Їхня пропаганда неймовірна. Священики безсилі. Будь ласка, надішліть негайно енергійних представників Руської Ради». Там само, 41b, телеграма з Бережан, 20 жовтня: «Дуже важливо, щоб Руська Рада відправила телеграми шести лідерам русинської партії із закликом до співпраці».

[58] Там само, 36, телеграма від 9листопада.

[59] Там само, 32b — 33, лист від 26 жовтня.

[60] Центральний державний історичний архів України, Львів, 196-1-46 (надалі папка II Руської Ради) доступна на мікрофільми в Центральному архіві історії єврейського народу, Єрусалим, HM2/8300.18, 5, лист від 17 жовтня: «Завдяки гармонійній співпраці між євреями і русинами, місцева Конституційна партія відсвяткувала свою перемогу з нагоди блискучих результатів виборів 203 до 39».

[61] Поляки становили 38% населення м. Городок, українці — 34%, а євреї — 27%. Див.: Rapacki, *Ludność Galycyi*, 54-5.

[62] Папка Руської Ради 1, 9-10, лист від 29 листопада.

[63] Папка ЦВКГЄ, 7b, лист від 21 серпня.

[64] Там само, 22 лист від 19 жовтня.

[65] Папка Руської Ради 2, 13-16, листи від 15 липня, 28 серпня, 11 вересня і 10 жовтня. Ім'я Діамант в самих листах не згадується, але воно є в записці Руської Ради,що передувала листам.

[66] Надруковано в Der Israelit, число22,2.

[67] AZJ, число 33, 536-7. Цитата з Neue Freie Presse, 1серпня.

[68] AZJ, число 33, 536-7. Цитата з Neue Freie Presse, без дати.

[69] Папка ЦВКГЄ, 26, лист від 9 листопада.

[70] Там само, 34-5, лист, датований серединою листопада.

[71] Czas, число127, 5 червня, число 137, 18 червня.

[72] AZJ, число 39, 635.

[73] Представлені тут результати виборів взяті з Der Israelit, номер 22, 3 (з виправленнями в номері 23, 2). Згідно Himka, Galician Villagers, 69, русини отримали шістнадцять місць.

[74] Папка ЦВКГЄ, 32a — b, лист від 28серпня.

[75] Папка Руської Ради 1, 51-2, лист від 9 листопада.

[76] Der Israelit, число 22, 1-2; число 25, 2-3.

[77] Надруковано в AZJ, число 45, 739.

[78] F. Friedmann, Die galizien Juden im Kampfe um ihre Gleichberechtigug, 1848 — 1868 (Франкфурт — на — Майне, 1929), 204-5. За Фрідманом, саме Ян Добржанський, редактор Gazeta Narodowa, був затятим прихильником прийняття економічних заходів проти євреїв як відповідь на централістську спрямованість їх політики в 1873.

[79] Група прихильників польського патріотизму, звана «Доршей шалом» (Ті, хто шукає миру, ймовірно за Єр. 29:7), була заснована 1877 року, і навіть випускала газету Zgoda. Але це була невелика група, яка незабаром припинила свою діяльність. Число євреїв,

які підтримували польський патріотизм, таких як д-р Бернард Ґольдман і д-р Філіп Цукер, було дуже мало. Ортодоксальна група «Махзікей гадат» заявила про свою лояльность до «народу, серед якого вони живуть». Див. її газету Machsike Hadas (1880), число24,4.

[80] Gazeta Narodowa, номер 163, 7 липня 1879. Раббі Сойфер звинувачував «Шомер Ісраель» в провокаціях проти поляків, що призвели до того, що тисячі євреїв позбулися засобів до існування. Див. Machsike Hadas (1879), число 5, 5.

[81] Наведено в T. Merunowicz, O metodzie I celach rozpraw nad kwestyą żydowską (Львів, 1879), 23.

Слід зауважити, що Меруновіч серйозно займався єврейської тематикою. У розділі «Хасиди і німецькі євреї» Меруновіч оповідає про добрі відносини раббі Сойфера з поляками: «Пан Шрайбер одна з найбільш відомих фігур у Польському клубі ... і тому, на основі взаємних компліментів, у Відні розцвітають мрії про вічну єдність між поляками і хасидами». Там само, 19. Варшавер, єврейський фізик з Кракова, був одним з перших прихильників польського патріотизму, і він хотів розвінчати образ патріотизму, який ортодоксальні євреї, на чолі з Сойфером, обрали для себе. Див.: Warschauer, Agitacye Stowarzyszenia 'Machsike Hadas' (Краков, 1883).

ГАЗЕТИ ДЛЯ НАРОДУ: ЄВРЕЙСЬКИЙ НАЦІОНАЛІЗМ І НАРОДЖЕННЯ ЇДИШИСТСЬКОЇ ПРЕСИ НА ГАЛИЧИНІ

Джошуа Шейнз

Єврейський націоналізм на Галичині, подібно до його віденського аналога, спершу був рухом, що складався здебільшого зі світської інтелігенції, особливо студентів. Виховані в польському культурному (й освітньому) середовищі, єврейські студенти спочатку схилялись до того, щоб ідентифікувати себе винятково із польськими національними прагненнями; однак, зазнаючи все більшого тиску від польських націоналістів, серед яких антисемітизм стрімко зростав, вони зробили своєю метою сіоністську пропаганду. Галицькі сіоністи люто нападали на своїх «асиміляціоністських» конкурентів і намагались надихнути євреїв Галичини натомість підтримати відродження єврейської національної культури. Спершу вони мали підтримку німецькомовного віденського органу «Selbst-Emanzipation», однак на кінець 1892 року почали публікацію власної літератури польською мовою, а також випуск партійного органу «Przyszlość» ("Майбутнє").[1]

На середину 1890-х років єврейський національний рух, із безліччю об'єднань і близько 4000 членів по всій провінції[2], заручився сильною підтримкою світської інтелігенції Галичини. Однак навряд чи він міг претендувати на те, щоб представляти сотні тисяч традиційних євреїв провінції. Сіоністи зрідка обговорювали проблему налагодження зв'язку із цими євреями, однак такі зусилля все одно були зосереджені на єврейській інтелігенції. Наприклад, лекції були орієнтовані на тих, хто мав незначні або зовсім не мав знань із єврейської історії, а сіоністські публікації продовжували

орієнтуватися на інтереси світського кола читачів. До того ж, більшість євреїв не вміла читати ані польською, ні німецькою та в будь-яком разі була б відсторонена від сіоністських публікацій, спрямованих здебільшого на світську аудиторію[3].

Частково в наслідок цього політичного вакууму, на початку 1890-х на Галичині з'явився новий тип літератури: популістська націоналістична преса, яка видавалась мовою їдиш.[4] Ці газети, видані і написані сіоністами (часто за підтримки сіоністських об'єднань), втілили ранні спроби вирватися за межі світської інтелігенції і стали поворотним поштовхом у розвитку єврейського націоналістичного руху. Випереджаючи остаточне домінування їдишмовної преси на Галичині, хоч і випереджаючи його майже на десятиліття, ці газети заклали фундамент для широкого сприйняття їдишу як сучасної мови, гідної власної преси[5]. Що більш важливо, вони здійснили вирішальний внесок у трансформацію єврейської самосвідомості від винятково релігійної до національної орієнтації, шляхом прийняття релігійних норм, яких дотримувались їхні читачі. Незважаючи на те, що такі газети як «Dos folk», «Der folksfraynd», «Yidishe folkstsaytung» та «Yidishes folksblat», часто існували впродовж лише одного чи двох років, вони колективно забезпечували форум рідною мовою для націоналістів, аби переконати маси не лише в тому, що євреї є нацією, але й у тому, що потрібно бути політично активними, аби здобути такі ж права, які мають інші нації.

Незважаючи на те, що значна більшість галицького єврейства читала лише мовою їдиш, рішення публікуватися цією мовою не здавалось очевидним для єврейських націоналістів. Як показав Ден Майрон, до початку 1880-х років єврейські інтелектуали (включно із самими засновниками їдишської літератури) здебільшого вважали їдиш незграбною мовою, яка непридатна для потреб літератури. Натомість іврит вважали мовою естетично досконалою, навіть священною.[6] Лише після 1881 року, коли відчай щодо можливості емансипації та імміграції привів до появи єврейських національних ідеологій, єврейські інтелектуали змогли сприйняти їдиш не як вимушений засіб впливу на маси, а як самодостатній культурний спадок.[7]

Єврейські інтелектуали Галичини виявляли не більшу прихильністьдоїдиша, ніжїхніросійськіколеги.[8]Так, єврейськапреса на Галичині впродовж 1880-х включала газети німецькою, івритом та

польською, однак жодної газети мовою їдиш.[9] Таким чином, поява газет їдишем у 1890-х відобразила незалежну та радикальну точку зору, яка усвідомила потребу пропаганди мовою їдиш, аби досягти і ортодоксальних єврейських мас. Втім, це були не поодинокі спроби вийти за колишні обмеження, а радше втілення злагодженого зусилля малої групи освічених та відданих націоналістів. Деякі видання були пов'язані із провідними сіоністськими об'єднаннями. Перші дві газети, які з'явилися, «Yidishe folkstsaytung» та «Izraelitishes folksblat», ясно засвідчили це у програмних твердженнях. Обидві мали дозвіл на продаж в установах трьох найбільших сіоністських груп, які існували на той час[10], й обидві публікували новини діяльності цих груп.[11] Окрім того, газети часто об'єднувалися для спільної підписної кампанії. Наприклад, передплатники однієї з цих газет автоматично отримували й іншу газету, "так що вони мали газету для суботнього [читання]", як пояснював заголовок газети «Folksblat».[12] «Yidishes familienblat» та «Yidishes folksblat» мали спільного редактора Шеву Кнебеля[13], який не пропонував дві газети за ціною однієї, однак робив у них перехресну рекламу підписки. Ляйбел Таубес (1863-1933), чия агітація за пропаганду мовою їдиш привела до народження цієї преси, почав випуск щонайменше трьох газет і навіть повторно використовував матеріали опубліковані в них.

Втім, ці газети не були по суті частиною сіоністського руху, оскільки не виконували функцію органів жодного сіоністського об'єднання[14], та найбільш очевидним знаком їхньої ідеологічної незалежності було їхнє ставлення до їдишу. Назагал сіоністський рух навіть на Галичині вважав іврит єврейською національною мовою. Сіоністські об'єднання від початку багато інвестували у мовні курси івриту і переважно дивились на їдиш («жарґон») як на діалект високої німецької. Наприклад, стаття у «Selbst-Emanzipation» 1885 року, повідомляючи про створення нової єврейської профспілки, коментувала: «Мова мас — це, звісно, жарґон, оскільки молоді люди, на жаль, ще не досягли рівня інтелігенції та не можуть користуватися сучасною мовою».[15] 1891 року газета радила тим, хто хотів протестувати проти перепису (який не дозволяв особі ідентифікувати себе із тим, хто розмовляє єврейською мовою), що він повинен принаймні вказувати як рідну мову іврит, а не їдиш.[16]

Позиція їдишистської преси щодо мовного питання була не такою однозначною. З одного боку, газети офіційно захищали іврит

як мову єврейського народу. Всередині самої їдишистської преси усі посилання на «нашу священну мову» самоочевидно відсилали до івриту. Газета «Der folksfraynd», наприклад, у замітці під назвою «Щодо нашої національної мови» ґрунтовно обстоювала цю позицію, наполягаючи на тому, що іврит не мертвий, і його можливо перетворити на сучасну розмовну мову[17]. Ще більш фундаментально, стаття наголошувала, що іврит втілює єврейський дух, який лише він зберіг від асиміляції у вигнанні:

[Багато націй] втратили права на свою батьківщину, але зберігають свою мову в тілі та душі. Вони засновують мовні об'єднання, щоб розвивати свою мову та науку, вони читають лекції для того, аби підтримувати свою мову... але чому в нас, євреїв, мова така [занедбана]; нашу священну мову, першу кодифіковану мову, з якою був створений світ, чому ми так її занедбали? Чому наша молодь вивчає іноземні мови вдень і вночі, але не хоче й чути про свою мову?[18]

Незважаючи на таку позицію, ці газети водночас були активними органами їдишу, «справжніми» єврейськими газетами, створеними «для народу мовою народу». У цих висловах вони виправдовували своє існування. «Der folksfraynd», газета, яку щойно було цитовано, рішуче відкинула іврит як прийнятну мову для єврейських газет, так само як відкинула польську та німецьку мови:

Так само, як ми, поза сумнівом, не прагнемо розмовляти та писати до нашого народу польською або німецькою, так само ми не прагнемо розмовляти та писати лише івритом. Наш народ, під яким ми розуміємо звичайних людей, більшість нашого народу... не розуміє польської, не розуміє німецької, не розуміє івриту. Із цими людьми ми мусимо розмовляти звичайною мовою їдиш, як ми звикли розмовляти з дитинства, як ми звикли розмовляти із сусідами та на роботі, просто та відкрито, без премудрощів.[19]

Це був не лише прагматизм, однак саме він продиктував таке рішення. Більшість газет, разом із «Der folksfraynd» та рештою, тісніше пов'язаних із сіоністами, представляла їдиш як єврейську «національну мову». Ця позиція виникла із газет популістського спрямування, але також відобразила важливу кампанію, яку вони ініціювали з метою, щоб євреї проголосили їдиш своєю Umgangssprache, тобто мовою щоденного вжитку, для австрійської влади. Австрійська конституція гарантувала права для конкретних національних меншин, однак

лише для офіційно визнаних національностей[20]. Австрійський закон, однак, визначав національність за лінгвістичним критерієм і не визнавав їдиш леґітимною мовою[21]. Євреї Галичині, які здебільшого розмовляли їдишем, зазвичай неправильно реєструвались як поляки[22]. Як наслідок, вони не отримали національні права та, згідно з австрійським переписом, навіть не вважались національністю. Через те єврейські націоналісти були надзвичайно зацікавлені в тому, щоб ствердити їдиш як національну мову євреїв, оскільки в системі, в якій існування національності було визначено єдиною «мовою щоденного вжитку», іврит не зміг здобути жодного узаконення.

Тому справжня значимість івриту, схоже, полягала в ролі націоналістичного символу, на який мала спиратись національна ідентичність єврейських мас. Насправді, їдиш теж був національною мовою, хоча й більш побутовою; а отже газети вільно користувались двома мовами, залежно від контексту. Спостереження Джошуа Фішмана про те, що народна література «була для мас емоційною ланкою між мовою та націоналізмом, який існує для еліт на рівні ідеологічних програм», здається правдивим щодо єврейства Галичини[23]. Однак, у цій ситуації, хоча введення їдишу як мови друкованих засобів інформації було життєво важливим, їдиш як символ єврейської нації не витіснив іврит, а лише приєднався до нього. Завдяки публікаціям мовою їдиш, газети могли одночасно звеличувати іврит як єврейську національну мову та приховано доводити, що їдиш є також єврейською національною мовою. Сама наявність преси, яким би не був її зміст, свідчила про існування мови їдиш, а разом із тим (принаймні в межах Габсбурзької імперії), про існування єврейської нації.

Та сама невизначеність у поглядах на основну мову сіонізму ніби відлуння відбилась у ставленні газет до Землі Ізраїля. До певної міри ставлення газет до Палестини відбивало офіційну програму галицьких сіоністів, сформульовану 1893 року в їхніх основних принципах партії[24]. Jüdisch-nationale Partei Galiziens (Єврейська національна партія Галичини) у цей час прийняла свою так звану «подвійну програму», яка розглядала розбудову єврейської батьківщини у Палестині як довготермінову мету, однак спрямувала свою нинішню діяльність на те, щоб живити "єврейську національну свідомість" та охороняти єврейські національні права на Галичині.

Їдишистська преса початку 1890-х, особливо ті газети, які були більш прямо пов'язані із сіоністськими об'єднаннями, регулярно описували Палестину як батьківщину євреїв та вимагали переселення до неї, особливо через підтримку колонізаційного об'єднання «Адамат Ісраель» у Стрию[25]. Проти такої підтримки, однак, ніколи не заперечувала діаспора. З другого боку, програма сіоністських газет здавалась ближчою до західної моделі Палестини як пристановища для російського (та румунського) єврейства, поєднуючись із місцевим патріотизмом емансипованих євреїв[26]. Таким чином, ті ж самі газети, які проголошували Палестину єврейською батьківщиною, могли одночасно писати і про Галичину як про єврейську вітчизну, захищаючи таким чином свій внутрішній політичний розпорядок. Насправді, орієнтація газет на діаспору дозволяла їм поширювати пропаганду польського патріотизму, викладеного в єврейських національних поняттях. Наприклад, для тих євреїв, які боялись польських репресій за прагнення євреїв національних прав, «Yidishe folkstsaytung» доводила, що єврейський націоналізм пропонував найкращі умови, за яких галицькі євреї могли працювати заради вдосконалення спільної вітчизни (тобто Галичини) для всіх її мешканців (зауважмо відсилання до їдишу як мови євреїв):

Чи справді ми можемо жити із нашими братами-поляками правдиво по-братськи, навіть якщо визнаємо, що ми усвідомлюємо себе народом Ізраїлю? Чи справді ми можемо вивчати польську мову як мову нашої землі і нашої польської літератури, навіть якщо ми кажемо, що наша мова — це їдиш? Так, навіть ті євреї, які щиро зізнаються, що вони — особлива нація, все одно можуть бути добрими польськими патріотами; вони можуть любити землю Галичини як свою вітчизну та польську націю як сестринську націю. Ми маємо спільні інтереси із нашими братами-поляками: їхнє добро є і нашим добром, і ми можемо працювати разом заради покращення країни, «заради блага нашої дорогої вітчизни». Ми можемо і повинні поважати та любити мову землі, мову нашої сестринської нації. Звісно, поляки також повинні відповідати взаємністю як братам, дітям однієї матері, та [ставитись] до нашої нації як до сестринської.[27]

Так само як і топос пошани до івриту, посилання на Землю Ізраїля було символічним та слугували знаряддям для формування національної ідентичності серед єврейства Галичини. Земля Ізраїля

була точкою фокусування для ранніх єврейських націоналістів. Подібно до івриту, вона апелювала до релігійних почуттів (врешті, релігійні євреї щодня молилися за повернення із вигнання в Землю Ізраїля) та водночас спростовувала закиди про те, що територіальне розсіяння євреїв означало неіснування євреїв як нації. Газети часто протиставляли Палестину Америці чи Аргентині (країни, до яких часто емігрували євреї), які вважалися чужиною, тоді як із Землею Ізраїля євреї відчували духовний і фізичний зв'язок:

Наш єдиний пристанок — це Земля Ізраїля. Ця земля не є чужою для нас, дякувати Господу... На цій землі кожен єврей почувається як удома, кожен закуток, кожен камінь знайомий для нього, сповнює його почуттів, кожна гора та річка промовляє до нього рідною мовою, відкриває прекрасні, величні таємниці та переказує вітання від його батьків, від пращурів, від царів та героїв.[28]

«Ha-am/Dos folk», третя та найбільш успішна їдишистська газета Ляйбела Таубеса, є прикладом широких зв'язків більшості цих газет із сіоністським рухом. Таубес був не лише відданим сіоністом, але також і одним із найліпших ораторів руху[29]. У 1896 році газета опублікувала пристрасну рецензію на роботу Теодора Герцля «Єврейська держава» та навіть надрукувала її переклад їдишем цього ж року. «Ha-am» навіть запропонувала себе як новий орган Світової сіоністської організації, яку Герцль тоді створював[30]. Незважаючи на це, у докладних програмних твердженнях «Ha-am» не було жодних натяків на політичний сіонізм, та вони не стосувались дискусій щодо Палестини. Натомість ця газета піднімала «політичні, національні, релігійні та економічні» питання життя євреїв на Галичині. Вона шукала реалізації єврейських громадянських прав, гарантованих конституцією, а також прав євреїв як національної меншини, які теоретично захищались конституцією, однак тільки у тому разі, якби євреї здобули визнання як національність. Тому головною метою газети, як зазначалося, було «пробудити» єврейську національну гордість і переконати їх у тому, що вони повинні вимагати своїх національних прав[31].

«Ha-am», подібно до решти газет, постійно закликала до єдності серед євреїв. Такі заклики не тільки робили єврейський національний рух ключем до єдності, традиційної єврейської цінності, але по суті ставили цих редакторів та їхні газети майже над політичним розділенням; преса, написана мовою їдиш, стала фокусом єврейської

національної ідентичності. Інакше кажучи, ідеологія єврейської єдності, яку обстоювали ці газети, здебільшого ґрунтувалась на підтримці власне цих газет; підписка на «справжні» єврейські друковані органи стала ознакою щирого, національно свідомого єврея. У «Ha-am» саме такими аргументами і завершувались програмні твердження:

... ми сподіваємось та очікуємо, що всі ті, хто має добрі наміри щодо нашого народу, ті, хто прийшов у рух через нинішнє жахливе становище євреїв та прагнуть поліпшити його, усі справжні друзі нашого народу будуть стояти біля нас, що всі підтримають нас та нашу справу.

«Izraelitishes folksblat» (та її сестринська газета «Yidishe folkstsaytung») навіть залучила своїх передплатників до справи переселення на землю Ізраїля, жертвуючи одну десяту своїх доходів колоніям:

Любі читачі, щоб славно підтримати святу справу заселення Землі Ізраїля, наше [видання] вирішило жертвувати одну десяту доходів нашої газети на підтримку наших нещасних російських братів та допомогу в колонізації Палестини. Ми просимо всю спільноту єврейських читачів, навіть тих, які читають газети іншими мовами, передплачувати нашу газету, яка стійко представляє інтереси євреїв.[32]

У цьому світлі передплатники, які не виконували своїх зобов'язань, що було актуальною проблемою для всіх цих газет, не тільки загрожували існуванню газети, але й спричиняли напади на переслідуваних російських євреїв, яких підтримували газети.

Дорогі читачі та передплатники нашої газети! Зараз ви заслуговуєте на довіру, завдяки тій великій справі, яку ви робите, передплачуючи, та особливо сплачуючи своєчасно. Знайте, що тим самим ви підтримуєте російських біженців, які є настільки нещасними, що жодне перо не змогло б описати обставин їхніх бід. І той, хто читає газету, не сплативши... мусить знати, що таким чином він грабує сотні тисяч нещасних сімей, які так тяжко мандрують у темряві цілим світом.[33]

Для того, щоб ствердити свою автентичність, газети ретельно дотримувалися своєї позиції «органів народу», написаних «простою» мовою їдиш для того, щоб представляти «ортодоксальні» інтереси.[34] Тому, коли «Selbst-Emanzipation», шукаючи здебільшого підтримки

асимільованихсвітськихєвреїв,ізалишаюсьодержимосфокусованою на радикально пропольському «асиміляціоністському» об'єднанні «Аґудат ахім» («Об'єднання братів»), остаточною зникла 1893 року, їдишистська преса, таємно радіючи цьому, зрідка згадувала про неї. Преса частіше зосереджувалась на занепаді релігійних норм, особливо серед єврейських дівчат, яких досить часто посилали на навчання до державних шкіл, що прирівнювалось до національної зради. Загалом, газети брали на себе функцію зцілення цієї «недуги».

Шевах Кнебель, редактор двох газет, напевно, є найкращим прикладом цього зближення релігійної ортодоксії та національної свідомості. Влітку 1894 року Кнебель подорожував Східною Галичиною, щоб збільшити кількість передплатників цих газет. Стаття, підписана його "доброзичливцем" "Шмульке Хасидом", описує візит до його рідного міста[35]. Радісно приймаючи Кнебеля в своєму штетлі, вбраний у святковий суботній одяг, Шмульке влаштовує зустріч із багатим євреєм ребом Шахне. Кнебель намагається пояснити, що він є редактором газети, але реб Шахне помилково чує «доктор» і хоче знати, що потрібно Кнебелю. "Ні, ребе Шахне, — пояснює той, — я — редактор, це той, хто видає газету. Я видаю єврейську газету "Yidishes familienblat", яка представляє ортодоксальні інтереси, і оскільки ви є справжнім євреєм, то повинні підтримати нашу газету та замовити її". Але реб Шахне не розуміє також, що значить "ортодоксальні". Тому Кнебель пояснює: "Це ті євреї, які стійкі у своїй вірі й не потребують жодних нововведень". Кнебель каже йому, щоб запитав у своєї доньки про такі видання, однак багатій відповідає: "Що я маю запитати у своєї доньки? Вона постійно читає "Menores hame'or" [традиційний текст], [і] там ніде не йдеться про це". Нарешті, Кнебель втрачає терпіння:

Чесний єврей, як ви, завжди занурений у Тору та добрі справи, але часом йому потрібно також подумати про цей світ, бо якщо ви не будете думати [про цей світ] та нехтуватимете своєю дитиною, особливо вашими доньками, то вони незабаром стануть не такими релігійними, як ви. Через те що ви зовсім не стежите за цим, вона не читає "Menores hame'or", вона читає німецьку книжку [тобто літературу Гаскали], і такі книжки аж ніяк не впливають добре на молодь... [аж до того, що] донька захоче мати чоловіка тільки "доктора" та насміхатиметься над усім юдаїзмом та юдейськими звичаями.

Ви мали б бути уважнішими до вашої дитини. Не всі такі книги є шкідливими, однак потрібно пильнувати, і газета "Yidishes folksblat", маючи ортодоксальне спрямування, допомагає батькам донести їхнім дітям, наприклад, біографії великих євреїв, бо молодь знає про життя Міллера, Ґете, Шекспіра і Чехова, так само як і про зрадників Гайне і Берна, та нічого — про жодного із великих євреїв.

Зрештою, він переконує чоловіка, який відразу підписується на газету та йде перевіряти, що читає його донька[36].

Подібним чином в газеті «Yidishes familienblat» написана стаття складним галицьким діалектом (без сумніву, для того, щоб запевнити в автентичності), яка звинувачує батьків у тому, що вони посилають своїх дітей на навчання до шкіл, в яких зневажається традиційна єврейська освіта. І знову газета позиціонує себе як вирішення проблеми: *Найкращі ліки, принаймні зараз, — це газета, яка може навчити їх, ким вони є, ознайомити їх з єврейською історією.*[37] Кнебель не був винахідником ідеї про те, що газета стала чимось на кшталт релігійної літератури, життєво необхідної для кожного "справжнього" єврейського дому. Найперші галицькі їдишистські газети, «Izraelitishes folksblat» та «Yidishe folkstsaytung», поєднувались між собою таким чином, щоб передплатники "мали газету до кожного шабату". Для цього редактори непомітно залучали газети до релігійного канону, прийнятого для суботнього читання.[38]

Ідея впливу на ортодоксальні маси через пресу не була новою, навіть для Галичини. Ультра-ортодоксальна партія «Махзікей гадат» («Укріпителі віри») здійснила таку спробу десятиліттям раніше, напередодні виборів 1879 року.[39] Однак партія видавала свою газету (окрім перших номерів) мовою іврит. Навіть наприкінці 1890-х ідея видання газети мовою їдиш здавалась радикальною. За іронією галицькі їдишистські газети мусили виправдовувати своє використання їдишу не перед цензурою уряду, а перед самою єврейською публікою. Газети боролися за те, щоб традиційні євреї стали читачами газет, і через те повинні були пояснювати спільноті призначення їдишистської газети.

У листопаді 1895 року редакторська стаття у «Ha-am», наприклад, скаржиться на те, що євреї надто цікавляться іноземною політикою та суспільством і доводить, що їм слід більше зосередитись на єврейській політиці, "тобто на політиці, якої вони не мають". Таким було завдання їдишистської газети. *Єврей досі не знає і не хоче*

знати, чого має шукати в їдишистській газеті. Тому їдишистські газети мають менше читачів і тому їхній вплив такий незначний; тому вони мають слабшу підтримку, а їхнє існування жалюгідне. Автор розповідає, як він ходив до одного бізнесмена, "сучасного, освіченого єврея", і просив його підписатися. "Я вже отримую [віденську] «Neue Freie Presse»", — відказав чоловік. Автор обурився: "Так ніби ми хочемо змагатися із «Presse». Так ніби ми думаємо, що наша бідна, маленька газета за 70 крейцерів на квартал повинна, не доведи Господи, скласти конкуренцію «Neue Freie Presse», яка коштує 8 гульденів на квартал. Газети мають різні завдання. Їдишистська газета — це дзеркало єврейської нації, тривожний заклик до народу, який настільки пригнічений, що навіть не помічає своєї пригніченості, такий знеможений, що вже збайдужів до приниження, яке зносить." [40]

Кнебель інтуїтивно відчував важливість їдишистської газети як знаряддя для зміцнення єврейського національного духу. Передовиця в його «Yidishes familienblat», по суті, заклик до підписки, знову наголошувала на потребі в «газеті народною мовою». Тим, хто казав, що газет, друкованих іноземними мовами, достатньо, він заперечував:

Але насправді, навіть якщо хтось може читати газету іншими мовами, він мусить спершу зрозуміти, що кожен народ повинен мати газету, яку розуміє кожна людина, бо не всі розуміють іврит, німецьку чи польську — а от жарґон усі розуміють, як найбільш освічені, так і неписьменні.

Насправді, Кнебель пішов навіть далі, припускаючи, що його газета має потенціал стати новим народним форумом, який би зміг об'єднати єврейський народ. З якою метою були створені газети? Не для того, щоб розповідати новини — це було другорядним. Вони радше мали на меті висловити завдання партії або ж просто об'єднати народ:

Нашим галицьким євреям досі потрібна газета, яка б об'єднала народ, в якій би можна було обговорити, чого їм бракує, як саме можна допомогти. Газета має бути такою, щоб у ній, на випадок зібрання в будь-якому місті, можна було обговорити, що для нього необхідно, дати поради щодо його проведення. Газета також може бути місцем зустрічі для багатьох [людей] із сотень міст. За допомогою газети можливо об'єднати сили і, що найважливіше, сповіщати всіх людей... [Бо] у кожній людині, яка читає газету, всі новини, які стаються в

світі, [і] життєві історії, про які ми розповідаємо, пробуджують шляхетне почуття, вона пишається тим, що належить до такого народу, до таких великих людей, таких мудреців та геніїв...[41]

Інші газети визначали себе такими самими формулюваннями. Газета «Der folksfraynd», наприклад, у своїх завданнях наголошувала передусім на своїй ролі публічного форуму:

Впродовж тривалого часу вже багато де відчувалося, що ми, євреї Галичини, маємо потребу у власній єврейській газеті, яка б не містила тільки новини, які передають газети. Ні, не тільки новини — вони, без сумніву, другорядні; головне — це те, що ми, євреї, потребуємо друкованого органу для нашого народу, газети для наших інтересів, аби почути думки одне одного та порадити одне одному в різних ситуаціях — нашого становища, нашої економічної ситуації, наших громад і т. ін.[42]

Газети часто наводили приклади інших народів, особливо українців, які були відомі на Галичині як русини, котрі вже почали кидати виклик польському пануванню завдяки ефективній політичній організації. Єврейські націоналісти зауважували, що русини почали оберігати національні права лише завдяки тому, що організувалися та вимагали таких прав; євреї мали б зробити те саме. Втім, звичайно такі порівняння виникали не через захоплення, а через сором. Так, замість того, щоб доводити, що євреї повинні вчитися в інших народів, газети наголошували на тому, що навіть інші нації, настільки нижчі від євреїв, змогли вибороти права меншин; тим більше їх повинні б мати євреї. Русини (так само як і румуни на Буковині) вважались національною меншиною, зазначала передовиця "Ha-am":

Так, навіть найбільший ворог євреїв визнає, що у сенсі розумових здібностей ми височіємо над обома цими націями. Загалом ми набагато розумніші від русинів та румунів. Тоді чому ми перебуваємо на такому низькому політичному щаблі! Все просто — ми не вимагаємо політичних прав, тому їх не маємо; через те що ми не вимагаємо їх, тому нам не надають їх.[43]

Інші "не-історичні" нації (тобто нації, які не мають історії політичної незалежності) стали предметами подібної аргументації. Наприклад, подібний заклик пролунав у «Izraelitishes folksblat» за кілька років до згаданого в «Ha-am»:

Серби та болгари, — прості і неотесані, стоять на тисячі щаблів нижче від нас, — боролись за націю та батьківщину, щоб досягти

своєї свободи, тоді як ми, євреї, маємо найславнішу історію з-поміж усіх народів, з нашою святою батьківщиною, яка поважається та вважається святою усіма націями ... ми цілком заснули — ми не ворушимось, ми також повинні досягти певної міри свободи... [44]

Як зауважив Шмуель Елмоґ, такі порівняння були особливо поширені в Габсбурзькій імперії, де євреї могли вказати на інші неісторичні нації, які досягли національного визнання, та довести, що претензії євреїв мали принаймні якесь значення.[45] Таким чином, наполеглива сіоністська позиція прямого зв'язку "славного" минулого давнього Ізраїля і сучасного єврейства, зв'язку, який посилювався шляхом використання газетами таких символів як іврит та Земля Ізраїля, неодмінно сформували б важливу основу для вимоги євреями визнання їх як національності.

Замість того, щоб доводити, що євреї становлять націю, газети просто приймали це як даність і висміювали єврейську світську інтелігенцію за те, що ті заперечували очевидне. Оскільки природа цієї національної ідентичності все одно базувалась на традиційних цінностях (єврейська єдність, іврит, Земля Ізраїля), видавалося досить природнім вимагати, щоб усі "справжні" євреї вірили в єврейську націю; це просто спричинило трансформацію мови існуючої ідентичності. Пов'язуючи заперечення єврейського "статусу нації" зі світською єврейською елітою, а підтримку цієї ідеї зі звичайними «простими» євреями, газети значною мірою сприяли цій трансформації:

Є дрібниці, які простий фермер, який має здоровий людський глузд, добре зрозуміє, в той час як людина, яка має хоч якусь освіту, і навіть великі мудреці не можуть збагнути найдрібнішої частки цієї ідеї... Раптом великі мудреці почали ламати свої філософські голови та відкрили нове єврейське питання, з якого сміється кожен простий єврей. Чи чули ви таке питання: євреї — народ чи лише релігійна громада, звичайна спільнота, що має власні закони? Очевидно, що люди, які стверджують такі нісенітниці, є просто божевільними; їх слід відправити до божевільні. Кожен, хто перегорне перші сторінки світової історії, знатиме, що ми є найдавнішим народом серед усіх народів, які сьогодні існують, що в той час, коли в нас була держава і уряд, цар і закони, решти народів навіть не існувало.[46]

Таким чином, багатство та світську освіту пов'язували із асиміляцією та національною зрадою. В одній статті

«Izraelitishes folksblat» фактично дає визначення "інтелігенції" як "асиміляціоністів".[47]

Самоідентифікація газет як "народних органів" відіграла критичну роль в їхній спробі перетворити єврейський націоналізм на популярну ідеологію. Для цього всі газети, та особливо "ортодоксальна" преса Кнебеля, наголошували на своїй ролі популярних форумів для всього народу. Заради цього вони друкували не тільки полемічні редакційні статті, але також залучали природничі статті, есеї з історії євреїв, художню літературу в серіях та навіть ребуси, розгадки яких читачі могли надсилати та вигравати призи.[48] Таким чином, видавці створили цілу газетну культуру, нову публічну сферу, в якій традиційні (якщо не ультра-ортодоксальні) євреї могли безпечно брати участь.[49] Поза платформою газет сам акт трансформації релігійних євреїв на газетних читачів був політичним. Він мав під собою не лише культурну трансформацію, але також зміни у сприйнятті євреями себе самих як членів більшої спільноти. Адже газети включали новини про єврейські спільноти з усього світу. Це також розширювало міжрегіональну єврейську національну ідентичність.

Окрім цих характерних рис, більшість редакційних статей (бо статей було більше ніж редакторських) були так складені, щоб середньостатистичний єврей почувався комфортно, читаючи їх. Найкращим прикладом цього є частий дописувач газети «Yidishes familienblat» під іменем Шмуель Хасид.[50] У своїй першій статті він пише:

Вже давно я мріяв дописувати в якусь газету, бо це справді задоволення: увесь світ знає про мене. Але я — нехай такого не станеться з вами — нещаслива людина. Я мав нещастя народитися від батька, який мав німецьке ім'я Хасид, і я також мав бути названий Шмуель Хасид — як вам це подобається, дорогий редакторе? Я спробував написати статтю до німецької газети, [але] вони відповіли мені ясно і просто: ми не приймаємо жодних статей від Хасида. Я почервонів від сорому, як буряк. Я мусив, на жаль, спалити статтю від сорому. Потім я спробував написати статті для івритської газети, але й вони мене не приймали, даючи ту ж відповідь. Я бачив, що Хасид залишається Хасидом і що я маю сидіти зі своїми статтями вдома — така біда... Але як я схвилювався, як зрадів, коли побачив, що "Yidishes familienblat" має такого толерантного редактора, який приймає статті від Ханака[51], тоді він точно прийме статтю від Хасида.[52]

Фамільярний відтінок втрачається при перекладі, однак має бути зрозуміло, що це був популістський стиль, використаний для того, аби переконати читачів, що їдишистська газета може бути форумом для звичайних людей і стати для них підтримкою.[53] Справді, вона могла бути форумом не тільки для простих людей, але й для хасидів, які становили більшість галицького єврейства. Стаття сама по собі — це гіркий крик над занепадом релігійності, але й тут автор зумів привнести типові для того часу популістські значення. Уряд розглядав запровадження закону, подібного до російського, згідно з яким усі рабини громад мали б відвідувати державні семінарії. Шмуель нападає на цих так званих "докторів-рабинів", тобто на навчених в університеті рабинів, не через те, що їм бракує єврейської освіти, а через їхню віддаленість від народу. Стаття ставить під сумнів їх спроможність розмовляти мовою їдиш та зробити так, щоб "прості євреї" почувалися, як вдома:

Для мене завжди залишалось загадкою, чому лікареві, юристу та рабину дають звання "доктор". Лише коли я дивлюсь на сучасного "освіченого" рабина, тоді я знаходжу відповідь на це запитання: перший знає хворобу, другий спричиняє хворобу, а третій є хворобою! Я досі ходжу до міського рабина з моїми друзями, ми п'ємо трохи вина і кажемо "лехаїм", слухаємо читання Тори, святкуємо із ним і він не дивиться, чи я брудний, чи в мене подертий кафтан. Я — хасид; я можу ходити, як мені забажається. Коли я приходжу до рабина, щоб запитати щось, він відповідає мені, щоб я зрозумів, простим їдишем. О, як гірко було б мені піти до доктора-рабина, стукати у його двері, класти мій капелюх під руку; можливо, я муситиму навіть поцілувати його в руку. Ну, і як саме я зможу сказати польською, що свічка, виготовлена із некошерного жиру, крапнула в ківль, а крапля молока у курячий суп?[повсякденні питання кашруту, які звичайно ставили міському рабину]. Чесно кажучи, я не знаю з чого почати. Чи зможе він зрозуміти їдиш? Я дуже сумніваюся![54]

Чимало із цих газет, декларуючи у своїх маніфестах, що вони задовольняють потребу ортодоксального єврейства у "кошерній" газеті "простим" їдишем, пізніше закликали своїх читачів до політичних дій. Інакше кажучи, ранні націоналістичні газети були ортодоксальними не тільки для того, щоб збільшити свої продажі, хоч і це було важливо, але також тому, що ідея справжніх євреїв, які протистоять асиміляціоністам, об'єднала ортодоксальні та націоналістичні

інтереси.[55] Якщо газета дистанціювалася від світської, антирелігійної риторики, вона могла успішно зміцнювати єврейську національну ідентичність та єврейські національні інституції.

Гарним прикладом такої "кошерної" кампанії газет був їхній заклик до євреїв проголосити їдиш їхньою Umgangssprache (мовою побутового вжитку) під час перепису 1890 року. Як зауважив Еміль Брікс, перепис змусив австрійських громадян обирати не просто національність, а мовну національність.[56] Традиційні євреї, які могли відчувати незручність щодо ідентифікації себе як представників єврейської нації, без сумніву, відчули полегшення, називаючи своєю мовою щоденного вжитку їдиш. У суспільстві, в якому мовний вжиток визначав націю, це не могло не мати перетворюючого впливу на єврейську ідентичність, незважаючи на той факт, що кампанія навряд чи могла завоювати визнання для їдишу (тобто польські переписувачі замість їдишу вписували "польська").[57]

Кампанія перепису також дала змогу нагадати євреям про практичні вигоди від визнання їх як нації: хоча євреї мали рівні громадянські права, вони все одно потерпали від нерівності, тому що їдиш не визнавався окремою мовою. Як наслідок, уряду не потрібно було публікувати декларації мовою їдиш, як це робилося іншими мовами, і навіть угоди, укладені їдишем, не вважались законними. Але євреї не могли звинувачувати уряд, — застерігала «Der folksfraynd»:

Ми самі винні, бо не відповідаємо переписувачам правдиво. Тому всі євреї, які розмовляють їдишем і пишуть ним, не повинні бути дурними, [але] ясно казати переписувачам правду — що ми євреї, тобто належимо до єврейської нації та розмовляємо мовою їдиш; тоді уряд знатиме, що єврейська нація живе і наша мова не мертва. Наші їдишські документи отримають силу, а облікові книги єврейських бізнесменів матимуть цінність.[58]

Газета «Yidishe folkstsaytung», роздратована байдужістю євреїв до перепису, гостро нападала на них за їхню ледачість щодо виконання національного обов'язку заради свого народу:

[Переписувач] запитує: "Хто такий єврей?" — "Єврей — це єврей!" — відповідають йому. Він записує: "Змішана релігія". Потім переходить до наступного питання... "Якою мовою ви розмовляєте, пане такий-то?", "До якої нації ви належите, мій дорогий єврею?" Але решту запитань єврей зовсім не чує, або байдужий до них. "Пишіть, що хочете. У мене немає часу, я маю підготуватись до ша-

бату. Моя дружина вже сердиться на мене, що я так барюся". Єврея ніщо не змусило сказати: "національність — ізраеліт, мова — їдиш". Зрозумійте, що це потрібно робити, бо як інакше решта людей має дізнатись, що єврей — це єврей із народу Ізраїля та розмовляє мовою їдиш. А чиновник, який вирішує за законом, що євреї не є нацією і їхня мова ще не є мовою, достоту знає, як заповнити картку перепису; він записує: "національність — польська", "мова — польська", — чи, дуже рідко: "мова — німецька".[59]

Сміливою кампанією газет був їхній заклик після серії антисемітських випадків у Греції бойкотувати Грецію як постачальника етрогів (цитронів), які були потрібні євреям кожної осені для свята Суккот. Бойкот був ініційований як для того, щоб покарати грецьких фермерів за нападки, так і для того, щоб підтримати єврейських колоністів у Палестині, які щойно почали вирощувати етроги самі. Окрім того, для газет це було нагодою залучити традиційних євреїв до політичної кампанії. «Der folksfraynd», серед інших, використала релігійну аргументацію, щоб закликати до бойкоту, стверджуючи, що міцвою є вживання етрогів тільки з Ізраїльської землі. Отримуючи підтримку від головного рабина Відня, доктора Гюдеманна (чи не єдиного, чий авторитет традиційні євреї Галичині поважали), газета закликала, щоб галицькі рабини заборонили вжиток грецьких етрогів не лише на політичних чи національних підставах (аби підтримати євреїв у Палестині), але й на релігійних засадах, тобто грецькі етроги бути оголошені непридатними для використання під час ритуалу.[60] Місяць по тому «Yidishe folkstsaytung» оголосила, що угорські рабини заборонили купувати грецькі етроги з Корфу і закликали торговців купувати їх тільки у єврейських колоній. Там навіть був вірш із п'яти строф на підтримку цієї кампанії.[61] Того ж дня анонімна стаття у «Folksfraynd» жорстоко критикувала галицьких рабинів за їхнє мовчання, вимагаючи, щоб усі євреї дали згоду на те, щоб етроги купувались тільки із Палестини.[62] Тільки у вересні, коли редактори трохи злякались, що зайшли надто далеко або побачили, що до них не дослухаються, вони змінили свою позицію. «Der folksfraynd» визнала, що грецькі євреї також страждатимуть від бойкоту, та в будь-якому разі поставка із єврейських колоній не могла задовольнити європейських потреб, і бойкот міг підняти ціну етрогів, яка б перевищувала можливості багатьох євреїв.[63]

Навіть газети Кнебеля, які особливо наголошували на своїй ортодоксальності, прийняли релігійні цінності заради національних потреб. Історія із «Yidishes familienblat», наприклад, розповідає про двох синів заможного єврея, які пішли до гімназії (світської середньої школи). Молодший син залишався релігійним, тоді як старший полонізував своє ім'я і покинув юдаїзм (відвідував тільки дім, щоб не ризикувати спадком). Стаття схвалює побожність і патріотизм молодшого сина, тоді як старшому брату нагадує, що християни насправді не люблять його, а ненавидять його навіть більше, ніж його брата, якого вони принаймні поважають за те, що він не зрікся власної віри. Молодший син каже:

Як єврей я повинен дотримуватися всіх приписів та заборон; цим я показую, що ми є народом. Тфілін вказують на те, що чотири тисячі років тому ми вже навчали усі народи віри в Єдиного, і що раніше інших народів, ми стали цивілізованим народом. Ми навчались із минулого заради майбутнього, ми були створені заради величі, і так само як одягання тфілін показує, що Бог Єдиний, так і ми є єдиним народом! [64]

Молодший брат не докоряє своєму брату за відмову від Тори; він радше зосереджує увагу на братовому зреченні єврейської національної мови та висміює його спробу асимілюватися серед поляків; так змальовує ситуацію «Yidishes familienblat», яка проголосила себе захисницею єврейської ортодоксії.

Інші газети навіть ще більше схилялися до погляду на занепад єврейської релігійності використовуючи національну риторику. Передовиця в «Izraelitishes folksblat», наприклад, пояснює, що тоді як християнські свята позначають тільки релігійні пам'ятні дати, єврейські свята мають національне забарвлення, "беручи початок у її досягненнях політичної, матеріальної та духовної волі". Так, Песах, згідно з газетою, був символом політичної свободи, Суккот символізував дяку Богу "за щедрість нашої Батьківщини" і т. ін.[65] Це були, безумовно, не радикальні трактування, однак вони були вузько сфокусованими на націоналістичному прочитанні.

Втім, той факт, що ці трактування не виходили далеко за межі релігійних норм підкреслює щирість видавців цих газет. Вони не були асимільованими євреями, які цинічно маніпулювали релігійними темами для того, щоб звабити ортодоксальних євреїв у свій рух. Радше вони були євреями, вихованими у традиційному середовищі,

які прийшли до сіонізму як до способу увійти в сучасний світ, не позбувшись своєї ідентичності. Вони щиро вважали, що сіонізм є найбільш автентичною інтерпретацією юдаїзму. Їхня значна підтримка єврейських колоній у Палестині, наприклад, виникла із релігійної літургії, сповненої прагнення повернутися до Сіону.[66] "Єврейський націоналізм, — зазначив Ехуд Луц, — обґрунтовував свою легітимність єврейською релігією".[67] Національні ідеї та релігійні мотиви утворили нерозривну цілість, на яку письменники вільно спирались; в тому, що єврейські націоналісти, формуючи свою національну ідентичність, використовували релігійну риторику, не було нічого лицемірного.

Мабуть, найбільш очевидним прикладом цієї суміші релігійного та національного була кампанія Йосифа Блоха (1850-1923) 1891 року для перевиборів до Австрійського парламенту.[68] Битва за велику політичну значимість, напевно, стимулювала вихід їдишистської преси на перше місце; в самій лише Коломиї впродовж кампанії почали видаватись три їдишистські газети.[69] Жоден інший єврейський націоналіст не входив до парламенту до 1897 року чи хоча б якось дорівнявся до широкої популярності Блоха. Його неприховане почуття власної гідності зробило його улюбленцем раннього націоналістичного руху, а його виборчі кампанії породили величезну активність галицьких єврейських націоналістів. Підтримка його перевиборів дедалі більше сприймалася як релігійних обов'язок, знак, який доводив єврейство. Вибори 1891 року зокрема продемонстрували, як їдишистська преса поєднувала релігійний традиціоналізм та єврейську єдність з одного боку, та підтримку своїх газет і кандидатів — з другого.

У 1891 році Блох ще раз зустрівся з Емілем Биком (1845-1906), якого він та його прибічники змалювали у попередній кампанії як лакея панівної польської парламентерської фракції, відомої як «Polenklub» (Польський клуб).[70] Газети виділяли величезний простір для кампанії; два додатки до третього випуску "Der folksfraynd", наприклад, були заповнені схваленнями Блоха. Листи, такі як далі цитований від рабина Соломона Бубера[71], додавали релігійного імперативу до його підтримки:

Ця святий обов'язок, який відповідає закону, що всі рабини та мудреці Галичині підтримують пана Блоха та проповідують людям у кожному місті, що кожна людина, яка в серці своєму боїться Всевишнього, повинна обрати тільки д-ра Блоха, і кожна людина, яка не

на його боці, тим самим підписується проти Бога і людини. Тому що Бог послав його нам на допомогу, він — ангел, посланий нашій нації, і він ризикує своїм життям, ведучи війну Всевишнього проти тих, котрі повстають на нас.[72]

Подібно, на політичному зібранні, яке відбувалося в синагозі в Коломиї, голова ради громади, Шломо Гірш, і помічник мера, Йосеф Функенштайн, говорили про життєву необхідність у перевиборі Блоха задля блага всього Ізраїля:

Уся єврейська громада погодилась одноголосно, що кожен, хто вчинить усупереч громаді та віддасть свій голос комусь іншому, повинен страждати від усіх проклять Мойсея, описаних у священній Торі. А той, хто голосував за єврейського борця, рава Йосифа Самуеля Блоха, отримає всі благословення, які є в Торі — цьому вся аудиторія сказала: "Амінь", — і тоді вони протрубили у шофар. Неможливо описати той ефект, який він справив на всіх зібраних.[73]

Згідно з однією газетою, навіть сам Бик підтримував кандидатуру Блоха. Тоді чому Бик був в опозиції до нього? Вкладаючи в уста Бика те, що він, безумовно, ніколи не промовляв, «Izraelitishes folksblat» запропонувала причину:

Партія доктора Еміля Бика все ж каже таке: "Так, це правда, ми знаємо це [що Блоха потрібно переобрати] і ми хочемо, щоб доктор Блох знову потрапив у парламент як колись, оскільки ми також знаємо, яким необхідним [є те, щоб] він став парламентським представником; ми почуваємось такими ж євреями як усі євреї. Але є й інші виборчі округи, окрім нашого міста: дозвольмо іншому виборчому округу показати, що вони знають, ким є доктор Блох — не тільки Коломия, яка вже продемонструвала свою прихильність двічі.[74]

Інакше кажучи, тільки ті, хто підтримує Блоха, є справжніми євреями. Так само, коли Бик вирішив зняти свою кандидатуру з виборів, «Der folksfraynd», яка знеславлювала його багато тижнів, раптом почала схвалювати його шляхетний вчинок, який, до певної міри, повернув його до єврейської громади. Пишучи про те, що Бик учинив так достойно, так по-єврейськи, "як справжній син наших праотців Авраама, Ісаака та Якова", газета закликала всіх його прибічників підтримати Блоха. Відхід доктора Бика від перегонів, підсумовувала газета, був здійснений заради єдності, для того, щоб євреї не вели боротьби між собою. Таким чином, шлях до

національної єдності, включно із міжкласовою єдністю, полягав у підтримці націоналістичного кандидата:

Ми можемо пишатися нашим представником, який зберіг славу Всевишнього та всього Ізраїля, славу нашої святої Тори та наших мудреців, честь наших заможних євреїв та бідних робітників, умілих майстрів; ми можемо пишатися нашим представником, відомим серед усього єврейства, по всіх кінцях землі.[75]

Жорстокість дня виборів, сумно відома по всій імперії, не могла здолати популярності Блоха. Незважаючи на спалах погромів у Коломиї та Снятині та надзвичайно високий рівень корумпованості виборів, більшість євреїв в округах врешті-решт об'єдналися навколо Блоха, який переміг із 2128 голосами, випереджаючи "християнського" кандидата на 350 голосів.[76] Єврейські націоналісти та їдишистська преса могли святкувати принаймні одну перемогу.

Підсумки

У підсумку, важко виміряти вплив їдишистської націоналістичної преси на галицьке єврейство. Очевидно, жодна з цих газет не могла сподіватись на серйозний фінансовий успіх. Окрім очевидного факту, що вони існували короткий час, зрозуміло також, що ці газети боролись за виживання. Всі вони гірко скаржились майже у кожному номері на свою жахливу фінансову скруту, на проблему недостатності підписки та на підписників, які не сплачували належне; «Ха-ам» навіть надрукувала чорний список підписників, які ухилялися від сплати.

Важко виміряти абсолютний обіг газет, через те що уряд, неспроможний розрізнити івритські та їдишські газети, збирав статистику обігу для преси, друкованої "івритом та івритськими літерами". Як наслідок, івритські, їдишські та німецькі газети, друковані івритським алфавітом, були об'єднані в єдиній статистиці. Все ж таки, на щастя, статистика класифікувала газети також за частотою видання і, завдяки тому, що всі їдишські газети виходили кожні два тижні, можливо обчислити рівень їхнього обігу. Впродовж 1890-7 років преса "івритськими літерами" в середньому складала від 10 тис. до 14 тис. двотижневих газет на рік, приблизно так само, як українська двотижнева преса впродовж тих самих років, хоча відставала від польської двотижневої преси, яка видавалась в обсязі 50-100 тис. примірників на рік.[77]

Є також підстави вважати, що їдишистська преса мала певний вплив. Про це можуть свідчити сіоністські та інші бібліотеки, де одним примірником користувалось більше читачів, ніж зазначалося в списку підписників. До того ж, газети неофіційно поширювалися підписниками серед їхніх друзів. Агент «Yidishes folksblat» скаржився на те, що йому було важко продавати підписку в певному штетлі, тому що ціле містечко ділило між собою одну підписку.[78] Більше того, чимало газет, незважаючи на своє нетривале існування, досягли значного поширення. «Yidishes familienblat», наприклад, склала список агентів у Румунії (в Бакеу та Ясах), Стрию, Бориславі, Перемишлі та Кракові. Можна припустити, що вона продавалась також у Львові, столиці Галичини, та в Коломиї, бо (незалежно від інших причин) організації обох міст рекламувались у газеті, як і деякі віденські організації. В цьому аспекті, намір газет об'єднати єврейську громаду всієї Галичини суголосний ідеям Бенедикта Андерсона про походження і поширення сучасних національних ідентичностей.[79]

Отже, їдишистська націоналістична преса ранніх 1890-х втілювала революційний поступ єврейського націоналістичного руху. Написані у популістському стилі, часто важким галицьким діалектом, ці газети проголосили себе "органами народу", захисниками ортодоксії і звичайних євреїв. Вони сприймали ортодоксальні теми для того, щоб переконати традиційних євреїв дивитися на себе як на сучасну націю та політично організуватись з метою захисту прав національної меншини. Таким чином, вони спробували трансформувати єврейську ідентичність із релігійної у національну. Їхні читачі, чия історія була ігнорована істориками, ставали все більше й більше впливовим єврейським голосом на майбутні десятиліття.

Примітки

Автор висловлює подяку за щедру підтримку Фундації Джорджа Л. Мосса в Університеті Вісконсина, яка уможливила публікацію цієї роботи.

[1] «Selbst-Emanzipation», заснована Натаном Бірнбаумом у 1885 році, регулярно виходила до середини 1886 року, коли припинила випуск, однак потім знову регулярно виходила від 1890 до 1893.

[2] M. Ehrenpreis 'Vor Herzl und Mit Herzl, in T. Nussenblatt (ed.), *Theodor Herzl Jahrbuch* (Vienna, 1937), 185.

[3] Так само більшість євреїв не могли читати літературним івритом. Таким чином, хоча у 1880-х роках з'явилось чимало часописів мовою іврит, багато з них сіоністського спрямування, їхніми читачами залишались євреї, які потрапили під дію Гаскали, а не більш традиційні маси.

[4] Короткий огляд деяких із цих газет див. J. Toury, Die jüdische Presse im österreichischen Kaiserreich (Tübingen, 1983), 131-8. У цій статті буде оглянуто такі газети, видані до 1897 року (німецька назва, яка звичайно з'являлася на титульній сторінці, подається в дужках): Yidishe folkstsaytung (Jüdische Volkzeitung), ред. Давід Зільбербух та Ляйбел Таубес (Коломия, 1890-1); Izraelitishes folksblat (Israelitisches Volksblatt), ред. Ефраїм Лауфер (Коломия, 1890-1); Der folksfraynd (Der Volksfreund), ред. Альтер Тайхер та Ляйбел Таубес (Коломия, 1891-2); Yidishes familienblat (Jüdisches Familienblatt), ред. Шева Кнебель (Тисмениця, 1893-4); Yidishes folksblat (Jüdisches Volksblatt), ред. Шева Кнебель (Тисмениця, 1894); Ha-am/Dos folk, ред. Ляйбел Таубес (Коломия, 1895-7). Остання газета з'явилася 1892 року як окремо івритське та їдишське видання. Від 1895 року почала видаватись газета мовою їдиш під об'єднаною назвою.

[5] Відсоток єврейських газет на Галичині, виданих їдишем, продовжував зростати протягом наступних двох десятиліть, так що до початку Першої Світової війни переважна більшість єврейських газет була написана мовою їдиш; див. Toury, Die jüdische Presse, 138

[6] D. Miron, A Traveler Disguised (New York, 1973), 47 ff.

[7] Найважливішим діячем у процесі цієї трансформації був Шолом Алейхем, який по суті створив історію літератури мовою їдиш, завдяки статтям у своєму короткочасному літературному часописі Di yidishe folks-bibliotek (1888-9); див. Miron, A traveler Disguised, 27-33. Два інші їдишські часописи з'явились у 1880-х в Росії: «Yidishes folksblat» (1881-90) ред. А.Цедербаум, і «Der hoyzfraynd» (1888-9, 1894-6), ред. М. Спектор.

[8] Детальну інформацію щодо історії єврейської преси на Галичині від 1848 р. див. Toury, Die jüdische Presse, 25-35, 58-69, 122-38

[9] Деякі німецькомовні газети друкувалися івритськими літерами, у тому числі й сіоністська «Drohobyczer Zeitung» (1883-1914). Серед івритських журналів був маскільський антисіоністський «Ivri anokhi/Ha'ivri» у Бродах (1886-90), а також сіоністський «Haharshu/Hashemesh» у Станіславові (1888-9). (Журнали часто змінювали назви, щоб уникнути сплати австрійських податків на щотижневу пресу). Редактором останнього був Гірш Ґотляйб, який пізніше був діячем «Yidishe folkstsaytung»; див. G.Bader, Hatenuah hale'umit bekerev aheinu benei yisrael begalitsiyah, *Ahi'asef* (1894-5), 173. Бадер зазначає, що жоден з івритських журналів не набув значного поширення на Галичині.

[10] А саме, «Tsion» (Львів), «Shoherei Tushiah» (Стрий) та «Ha'ivri» (Дрогобич).

[11] «Tsion» пізніше відмовився від свого зв'язку з «Yidishe folkstsaytung», коли газета раптово підтримала "асиміляціоністського" кандидата Еміля Бика замість Йозефа Блоха під час парламентських виборів 1891 року. Редактор газети, Ляйбел Таубес, покинув місто на тиждень і його заступник, очевидно, отримав хабар, щоб надрукувати ці агітаційні матеріали. Хоча Таубес негайно надрукував спростування і продовжив підтримувати Блоха в наступних випусках, «Tsion» не поновив зв'язку, і газета неза-

баром закрилася; див. н. 12. Про виборчу кампанію див. трохи нижче.

[12] Ці відносини з часом зіпсувалися, коли у «Folksblat» виявили, що Гірш Ґотляйб, агент «Yidishe folkstsaytung», утік із їхніми передплатними коштами; див. «Izraelitishes folksblat» (23 серпня 1891р.) Слідом за фіаско підтримки Бика «Yidishe folkstsaytung» просто закрилась, і Таубес (разом із Альтером Тайхером) запустив свою другу газету, «Der folksfraynd», яка стала новим партнером для «Folksblat»; див. «Der folksfraynd» (1 Вер. 1891)

[13] Я не зміг знайти жодної інформації про Шеву Кнебеля; це ім'я могло бути псевдонімом.

[14] «Yidishe folkstsaytung» на початку отримувала фінансову підтримку від «Tsion» зі Львова, однак мала незалежну редакцію. Партійним органом галицьких сіоністів, як зазначалося вище, була «Przyszlość», хоча у 1893 році вони зробили короткочасну спробу видавати партійний орган мовою їдиш, який називався «Der karmel/Der veker». Їдишські газети видавалися не в головних містах, а в провінційних південно-східних.

[15] Selbst-Emanzipation, no 2 (1885).

[16] Selbst-Emanzipation, no 1 (1891). Про перепис див. нижче.

[17] Позиція, що іврит міг би стати розмовною мовою, була не менш радикальною, ніж погляд, що їдиш міг би використовуватися як літературна мова. Зрештою, всього за тринадцять років до того Еліезер Бен-Єгуда написав першу статтю, яка доводила, що іврит може бути розмовною мовою "якби ми тільки захотіли". Див. C. Rabin 'The National Idea and the Revival of Hebrew' in J. Reinharz і A. Shapira (eds.), Essential Papers on Zionism (New York, 1996), 750.

[18] Der folksfraynd (15 Nov. 1891)

[19] Der folksfraynd (1 Jan. 1891).

[20] Це включало "невід'ємне право" кожної людини (Volkstamm) "захищати та розвивати її національність та мову" і рівні права всіх мов у школах, урядовій адміністрації та публічному житті.

[21] Для детального обговорення проблемного питання Umgangssprachen в Австрійському переписі, див. E. Brix, Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation and Assimilation (Vienna, 1982).

[22] У 1869 році євреї досі реєструвалися переважно як німці, однак завдяки полонізації державної бюрократії у 1870-х галицьке "німецьке" населення невпинно зменшувалося на користь польського: 60,4% галицьких євреїв були "поляками" до 1880 року, 74,6 % у 1890, 76,5 % у 1900, і до 1910 — понад 92 % зареєструвалося як поляки (див. M. Rosenfeld, Die poluische Judenfrage (Vienna, 1918), 147). Поляки сильно протистояли визнанню їдишу, бо використовували євреїв для того, щоб мати чисельну перевагу над українцями на Галичині; без євреїв поляки та українці мали приблизно рівну чисельність.

[23] J. Fishman, Language and Nationalism: Two Integrative Essays (Rowley, Mass., 1972), 52

[24] У квітні 1893 галицькі сіоністи, під проводом свого флагманського об'єднання «Tsion» у Львові, утворили Jüdisch-nationale Partei Galiziens (Єврейську національну партію Галичини). Ті об'єднання, які підтримували колонізацію Палестини як найважливіше завдання, приєдналися до Vienna-based Zion, Verband der österreichischen Vereine für die Kolonisation Palästinas und Syriens (Сіонське об'єднання

австрійських асоціацій з метою колонізації Палестини та Сирії). Див. A. Gaisbauer, Davidstern und Doppeladler (Vienna, 1988), 66, 77-8 та N.M. Gelber, Toledot hatenuah hatsionit begalitsiyah (Jerusalem, 1958), 166 ff.

[25] Асоціація була заснована у 1891 році. Її лідер, Абрагам Зальц, став важливою фігурою в австрійському сіоністському русі.

[26] S. Almog, Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness (Jerusalem, 1987), 184. Газети висловлювали надмірну шану австрійському імператору, Францу Йозефу, на якого вони покладалися у справі звільнення євреїв і якого виправдовували за помилки в австрійській політичній системі. Це була, напевно, тактика, однак і щира позиція.

[27] Yidishe folkstsaytung (1 Dec. 1890).

[28] Yidishe folkstsaytung (1 Jan. 1891). Міф про єврейську спорідненість із Землею Ізраїля відіграв важливу роль у сіоністському русі по всій Європі, цей приклад Ентоні Сміт співвідніс із потребою націоналістів звернутися до "золотого віку" для того, щоб встановити його внутрішній та органічний зв'язок з "історичним простором" громади (див. A. Smith, 'The "Golden Age" and national Renewal', у його Myths and Nationhood (New York, 1997).

[29] Про Таубеса див. його мемуари, Zikhroynes fun leybl toybes (Vienna, 1920).

[30] J. Toury, 'Herzl's Newspaper: The Creation of Die Welt', Zionism, 2 (Autumn 1980), 163. Звичайно, Герцль ніколи б не зміг прийняти такої пропозиції; його орган, через який він мав на меті поцілити у "найвищі ешелони" єврейства на Заході, так само як у західні уряди, мав бути західного зразка, буржуазним і, крім того, німецькомовним.

[31] Ha-am/Dos folk (24 Sept. 1895).

[32] *Izraelitishes folksblat* (8 July 1891).

[33] Yidishe folkstsaytung (1 July 1891). За іронією, це був останній номер «Folkstsaytung».

[34] Це також видно із самих назв газет, більшість яких містили слово folk (народний). Тут важливо розрізнити газети Кнебеля, які мали особливе "ортодоксальне" спрямування, та Таубеса, який прагнув триматися "золотої середин" між релігійною реформою і "тими релігійними євреями, які були близькими до сучасного світу" (Ha-am/Dos folk (24 Sept. 1895)). Так, Таубес, наприклад, більш відкрито підтримував єврейську освітню реформу, — тему, якої не зачіпав Кнебель.

[35] Про Шмульке або Шмуеля Хасида див. нижче.

[36] Yidishes folksblat (29 June 1894). Історія була, напевно, вигаданою. Це допомогло Кнебелю пояснити своїм читачам, чим займався редактор, що означало бути ортодоксом і що може забезпечити ортодоксальна газета. В іншому місці він також дав визначення асиміляціонізму.

[37] Yidishes familienblat (8 Dec. 1893).

[38] Важливо, що Ґерер Ребе (Реб Аврагам Мордехай Альтер), незважаючи на підтримку створення щоденної ортодоксальної газети (Der yid), особливо просив своїх хасидів не читати газету в шабат. Див. G. Bacon, The Politics of Tradition: Agudat Yisrael in Poland 1916-1939 (Jerusalem, 1996), 62

[39] Про «Махзікей гадат» див. R. Manekin, 'Tsemihatah vegibushah shel ha'ortodoksiyah haychudit begalitsiyah: hevrat mahzikei hadat 1867-1883', Hebrew University Ph. D. thesis, 2000

[40] Ha-am/Dos folk (1 Nov. 1895).
[41] Yidishes familienblat (19 Jan. 1894).
[42] Der folksfraynd (1 Jan. 1891).
[43] Ha-am/Dos folk (24 Sept. 1896).
[44] Izraelitishes folksblat (8 July 1891).
[45] Almog, Zionism and History, 32
[46] Yidishe folkstsaytung (1 Dec. 1890).
[47] Izraelitishes folksblat (23 July 1891).
[48] Знову ж таки, газети Кнебеля запроваджували цей формат більше, ніж інші. Перші три газети, засновані здебільшого для того, щоб боротися за переобрання Йосефа Блоха у 1891 році (див. нижче), мали дуже мало таких рис, тоді як «Familienblat» Кнебеля цілком була ними наділена. Природничі статті містили інформацію про екзотичних тварин, таких як слони та крокодили; історичні нариси обговорювали біографію Маймоніда (Рамбама), історію єврейської імміграції до Польщі та історію Синедріону часів Наполеона; «Ha-am» навіть випустила серію історій про Шолом Алейхема. Ребуси були ексклюзивом «Familienblat»; переможці отримували приз із десяти книжок релігійної тематики. Газета наполягала на тому, щоб усі розв'язання надсилали «чистим івритом»; див. «Yidishes familienblat» (22 Dec. 1893).
[49] На відміну від «Махзікей гадат», жодна із цих газет не містила в собі регулярних уроків Тори.
[50] Це той самий Шмульке Хасид, про якого вже йшлося, Шмульке та Шмуеле — це зменшувальні форми імені Шмуель. Шмульке-Шмуеле був частим дописувачем обох газет Кнебеля. Під цим ім'ям міг приховуватись сам редактор.
[51] Ідеться про Цві Ханака, постійного дописувача газети.
[52] Yidishes familienblat (4 May 1894).
[53] Для цієї преси була типовою ситуація, коли кожна нова газета претендувала на те, щоб задовольнити потребу єврейського народу у їдишистській газеті, ігноруючи своїх попередників.
[54] Там само. Подібно, у протесті *Der folksfraynd* проти цих "рабинів майбутнього" додавалось також несприйняття їхньої "німецької" вимови івриту (голосний камац, який вимовлявся як "у" на Галичині, перетворився на патах, що вимовлявся як довгий "а"), що було "не так як у нас" на Галичині; див. *Der folksfraynd* (1 May 1891).
[55] Міхаель Зільбер наголошував на особливій злагодженості ультра-ортодоксів і модерного єврейського націоналізму в Угорщині, що ґрунтувалась на відмові обох ідеологій від акультурації. Ця злагодженість втілилася в особі Аківи Гірша Шлезінґера, який розвинув сіоністську ідеологію у 1860-70-х рр. Див. Silber, 'Pa'amei lev ha'ivri be'erets hagar', Cathedra, 77 (1995), 84-105. Рафаель Малер у своїй класичній історії конфлікту між хасидизмом та Гаскалою цитує хасидських лідерів наполеонівського періоду, які чинили спротив спробі Австрії здійснити германізацію на подібних засадах. Один рабин (Менахем Мендель із Риманова) зацитував мідраш, досить популярний серед націоналістів того часу, про те, що євреї звільнилися від Єгипту тільки через те, що вони не змінили своїх імен, своєї мови чи свого одягу. Інший рабин засуджував заборону легальних документів мовою іврит та витіснення їдишу німецькою: "Щосили оберігайте своїх дітей від іноземних мов, і Всевишній незабаром звільнить свій народ

за наших днів, як Він зробив для наших батьків у Єгипті" (Rafael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightment,* (Philadelphia, 1985), 14). Звісно, жодна із цих ранніх фігур не будувала сучасну сіоністську ідеологію у тому ж напрямку, що і Шлезінґер.

[56] Brix, *Die Umgangssprachen, 114.*

[57] Широке дослідження Джошуа Фішмана "позитивної етнолінгвістичної свідомості" ідентифікує такі підрахунки у широкому діапазоні націоналістичних груп. Такі кампанії могли приводити до затятої боротьби, він пише: "... але сама боротьба дає можливості як для прямої, так і для непрямої винагороди. Бо не тільки досягнення вигідних кінцевих цілей боротьби, але й сам процес боротьби проведення цієї боротьби за гідність творить громаду, піднімає свідомість та стимулює мову" (див. J. Fishman, *In Praise of the Beloved Language* (New York, 1997), 76).

[58] *Der folksfraynd* (1 Jan. 1891).

[59] Yidishe folkstsaytung (1 Dec. 1890).

[60] Der folksfraynd (1 June 1891). Таубес повторив цю "постанову" кілька років по тому, пишучи що Бог наказував використовувати тільки ізраїльський етрог (див. Ha-am/ Dos folk (30 July 1896)).

[61] Yidishe folkstsaytung (1 July 1891).

[62] Der folksfraynd (1 July 1891).

[63] Der folksfraynd (15 Sept. 1891).

[64] Yidishes familienblat (21 Sept. 1893)

[65] Izraelitishes folksblat (8 Oct. 1891).

[66] Звичайно, залучення людської дії для пришвидшення такого повернення, було важливою інновацією. Незважаючи на це, вони досі вбачали у такій дії сповнення божественного плану, а у спротиві — перешкоджання йому. Перша їдишська публікація «Tsion», наприклад, названа як "Плач над Тіша беав", писала, що молитви релігійних євреїв, які оплакували зруйнування Єрусалима, однак не підтримували його відродження, були подібними до "пустодзвону без серця та почуттів" (див. *Der kantshik* (Lemberg, 1890), 17).

[67] E. Luz, *Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionism Movement (1882-1904) (Philadelphia, 1988), p.x.*

[68] Блох досягнув популярності завдяки своєму успіху в політичному процесі проти антисемітського богослова Августа Ролінга, та у 1883 р. переміг на спеціальних виборах у парламентську округу Коломия-Бучач-Снятин. Блох відкрито став на захист єврейських прав та опонував антисемітизму у Райхсраті, особливо борючись проти проблеми *Mädchenraub* — викрадення молодих єврейок Церквою Галичині. Врешті-решт, Блох не приєднався до сіоністського руху, хоча єврейські націоналісти продовжували об'єднуватися навколо нього. Після короткого загравання із єврейським націоналізмом, він зрештою почав сповідувати єврейську ідентичність як безсумнівних австрійців, єдиних справжніх австрійських громадян в ері гіпернаціоналізму. Див. J.S. Bloch, *Der nationale Zwist und die Juden in Österreich (Vienna, 1886), 41.* Про думку самого Блоха щодо його виборчих пропозицій див. його мемуари: id., *My Reminiscences* (New York, 1923), 78-9, 209-26, 259-71.

[69] А саме, *Yidishe folkstsaytung, Izraelitishes folksblat, Der folksfraynd.* Турі також знаходить витоки появи цих газет у перевиборчій кампанії Блоха, огляд якої становить

більшу частину його аналізу (див. Toury, *Die jüdische Presse*, 133).

[70] Бик був непохитним опонентом єврейського націоналізму і протистояв Блоху також у 1883 та 1885 роках. Спершу про-німецький та анти-польський, у 1885 він змінив свою позицію та став провідним поборником єврейської інтеграції до польської нації.

[71] Це був дідусь Мартіна Бубера, відомий знавець мідрашу. Використовуючи Бубера, газета, напевно, сподівалася обґрунтувати свій релігійний імператив, щоб досягти підтримки Блоха у традиційному рабинському середовищі. Окрім того, Бубер був також шанованим банкіром у Львові, одноразовим президентом Львівської Торгової палати та членом правління Львівського кагалу починаючи з 1870.

[72] Der folksfraynd (1 Feb. 1891). Лист Бубера, так само як декілька інших, був написаний івритом. Зауважте, що духовний наставник ультра-ортодоксальної асоціації «Махзікей гадат», Белзький Ребе (р. Єгошуа Рокеах), підтримав польського християнського кандидата, опозиційного до Блоха. У 1885 Ребе просто наказав своїм хасидам не брати участі у виборах. Ґершом Бадер стверджував, що Ребе заявив: "Якщо ми маємо обрати такого єврея як Блох, то ліпше буде обрати гоя". Див. A.L. Shusheim, 'Yidishe politik un yidishe parteyen in galitsye', in *Pinkes galitsye*, ed. Nechemia Zucker (Buenos Aires, 1945), 44.

[73] Yidishe folkstsaytung (1 Mar. 1891). Це вже не вперше релігійні звинувачення спрямовували проти політичних опонентів. Товариство «Махзікей гадат» розпочало цю практику у 1883, коли він проклинав і відлучав від громади будь-кого, хто голосував за ліберального пропольського кандидата Філіпа Цукера, який брав участь у перевиборах до галицького парламенту. «Аґудат ахім», провідним членом якого був Цукер, розпочало велику контр-кампанію проти ортодоксальної партії, яка закінчилась конфіскацією урядом 15000 примірників накладу їхньої газети, в якій містилася інформація про відлучення від громади. Редактора газети засудили до місячного ув'язнення. Див. Manekin, 'Tsemihatah vegibushah', 227-53.

[74] Izraelitishes folksblat (8 Feb. 1891).

[75] *Der folksfraynd* (15 Feb. 1891). Бик натомість брав участь у перегонах у Бродах, отримав мандат та займав його аж до смерті 1906 р.

[76] *Der folksfraynd* (15 Mar. 1891).

[77] Див. J. Myśliński 'Nakłady prasy społeczno-politycznej w Galicji w latach 1881-1913', *Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego*, 4/1 (1965), 115-33 та 4/4, 80-98.

[78] Yidishes folksblat (13 July 1894).

[79] Андерсон наголошує на ролі "видавничих мов" у закладенні фундаменту для національної свідомості. Друковані медіа, пише він, дозволяли ізольованим особам (чи громадам) інакшим способом познайомитись із "сотнями тисяч, навіть мільйонами людей у їхньому конкретному мовному полі, і водночас *тільки ці* сотні тисяч, чи мільйони, до нього належали. Ці друзі-читачі, до яких вони долучалися завдяки виданню, творили... зародок національної уявної спільноти" (B. Anderson, *Imagines Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*, rev. edn. (New York, 1991), 44, курсив в оригіналі). Українське видання цієї праці: Андерсон Б. Уявні спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму. — Київ: Критика, 2001 (прим. перекладача).

«ЕНДЕЦІЯ» ТА ЄВРЕЙСЬКЕ ПИТАННЯ

Роман Вапіньський

Підхід науковців до єврейського питання в Польщі та до польських політичних позицій із цього питання позначено водночас зацікавленістю та емоційністю. Це особливо помітно, коли йдеться про аналіз подій, які безпосередньо передували Другій світовій війні. В ті часи вирували почуття, які ще більш загострила трагедія єврейського народу під час війни, зробивши їх невід'ємною складовою спогадів євреїв про цей період. Коли історики стикаються з сильними емоціями, що позначаються на розумінні минулого, це завжди ускладнює їхнє завдання. Як нагадує нам Жиль Анкетіль, «справжній історик повинен показати минуле не таким, яким ми бачимо його сьогоднішніми очима, а таким, яким його бачили ті, для кого воно було сьогоденням. Аби потрапити в той світ, треба досягти "екстазу" — в етимологічному значенні цього слова ["вихід із себе"]»[1].

Майже всі історики вважають «ендецію» (Partia Narodowa-Demokracja, Національно-демократична партія) головною польською політичною силою, що боролася з реальним і уявним єврейським впливом в усіх сферах суспільного життя Польщі.[2] Ця боротьба стала явною в те п'ятиліття, що передувало початку Першої світової війни: починаючи з 1909 р. партія стала головним рушієм агресивного антисемітизму. Втім, ще й досі неможливо точно визначити роль «ендеції» у створенні атмосфери, де євреї вважалися «чужинцями», міру контролювання нею бойкотів єврейської торгівлі й навіть те, якою мірою її гасла щодо обмеження єврейського економічного

впливу збігалися з настроями інших груп польського суспільства. В історичній літературі можна виявити здебільшого два основні погляди. Представники першого вважають вияви антисемітизму наслідками діяльності «ендеції» та споріднених із нею політичних угруповань, представники другого стверджують, що польське суспільство є особливо сприйнятливим до антисемітизму. Обидва ці погляди є наслідком стереотипів, породжених минулими й теперішніми взаєминами між поляками та євреями, а також браком знань про історію цих взаємин. Щоправда, протягом останніх кількох років спостерігається зростання наукового інтересу до польсько-єврейської історії XIX і XX ст.[3], але наше розуміння цієї історії все одно залишається дещо спрощеним. Аби збагнути труднощі, з якими стикаються дослідники, досить означити лише деякі лакуни у цій галузі.

Однією з найбільш кричущих проблем існуючого комплексу досліджень відносин між поляками та євреями в новітні часи є відсутність студій, присвячених впливу на ці відносини попередніх позицій і правових норм. Замість того, щоб шукати виправдання антисемітизму, науковцям слід намагатися виявити як причини його живучості, так і характерні ознаки того ставлення до «єврейської проблеми», яке розвинулося на територіях, що входили до сфери польських національних інтересів[4] (і стали польською державою після 1918 р.). Ставлення до євреїв розвивалося дуже по-різному у Західній і Східній Європі впродовж «тривалого XIX століття», коли континент вступав у модерну добу. В Польщі цей процес набув унікального характеру завдяки слабкості міст і малій кількості мешканців містечок. Загалом кажучи, єврейське населення, за винятком Пруського королівства, виконувало більшість міських функцій у республіці до її поділу. Єврейська громада в Польщі була численнішою, ніж громади в Західній Європі, і становила щось на кшталт окремого суспільного стану, закони і звичаї якого зумовлювали його ізоляцію (і самоізоляцію) від решти соціальних груп у республіці.

У той час, коли під впливом поширення освіти та лібералізму XIX ст. євреї Західної Європи пов'язували свої прагнення та звичаї з суспільствами, в яких вони опинилися, ставши громадянами відповідних країн, євреї Польщі ставилися до поляків здебільшого так само, як і в домодерні часи. Внаслідок досить повільного

соціально-економічного розвитку ця ситуація до останніх десятиліть XIX ст. залишалася типовою для значної частини польських земель, особливо тих, що ввійшли до складу Росії, тимчасом як спосіб життя єврейського населення на територіях, анексованих Прусією, не відрізнявся від західноєвропейського.

Таким чином, «єврейська проблема» в Польщі зберегла своє значення на більшості території республіки до її поділу, а можливо, й загострилася разом із початком новочасного польського політичного життя[5]. Традиційна відстань між євреями та поляками, зумовлена насамперед культурно-релігійною відмінністю євреїв від їхнього оточення, доповнилася новою дистанційованістю на ґрунті різних національних прагнень польського та єврейського суспільств, яку підсилювала ще й неуникна конкуренція серед міського середнього класу (особливо торговців і ремісників) за робочі місця та клієнтуру.

Не погоджуючись із жорстким детермінізмом стосовно виникнення крайнього антисемітизму «ендеції» (особливо в 1930-х роках), я все ж таки вважаю, що велика увага польського суспільства до єврейського питання, а також його ворожість до євреїв зробили засвоєну «ендецією» позицію певною мірою неминучою. Фактично з самого початку антисемітський табір, що виник разом зі створенням у 1893 р. *Ligy Narodowej* (Національної ліги), спонукав до підсилення польського національного елементу в усіх сферах суспільного життя. Головний засновник Ліги, Роман Дмовський, наголошував у своїй книжці 1893 р. *Nasz patriotyzm* («Наш патріотизм») на необхідності щоденного зростання націоналістичного почуття — на відміну від більшості польських лідерів, які відроджували національний пріоритет, готуючись до якогось імовірного майбутнього. Цей націоналістичний підхід був також спрямований на зміцнення польського середнього класу в містах і містечках з відповідним обмеженням єврейського впливу на цей сектор — принаймні на територіях, що відійшли до Росії та Австрії. Попри той факт, що ендеки закликали до бойкоту єврейської торгівлі та ремісництва, не закликаючи водночас до підтримки польської торгівлі та ремесел, їхня програма націоналізації економічного життя розширювала прірву між поляками та євреями й додавала нового контексту до їхньої традиційної віддаленості. До того ж взаємна культурна ізоляція супроводжувалася в багатьох міських центрах російської

та австрійської Польщі запеклою економічною конкуренцією між усталеним і нововиниклим класами торговців.

Не нові, а радше традиційні розбіжності відігравали головну роль у визначенні позиції «ендеції» з єврейського питання принаймні до 1908 чи 1909 р. (хоча повне усвідомлення протилежних національних інтересів вже загострювало традиційні розбіжності). Ця позиція певною мірою нагадувала погляди реформатора Станіслава Сташица, висловлені в його книжці *Przestrogi dla Polski* ("Застереження для Польщі»), опублікованій у 1790 р. Однак навіть у 1893—1904 рр., на першому етапі розвитку «ендеції», почало формуватися підґрунтя для подальших процесів: партія наголошувала на пріоритетності національних інтересів і відтак стала виразницею принципів всеохопного націоналізму. Безкомпромісний наголос ідеологів «ендеції» на національних інтересах, безперечно, посилював переконаність у тому, що євреї тут ні до чого. Регіональне коріння ендеків також впливало на позицію партії з єврейського питання, особливо стосовно програми національної асиміляції, яку обстоювала значна частина польських ідеологів. Зосереджена на Царстві Польському, партія з особливою чутливістю ставилася до припливу на ці землі «литваків» (євреїв із західних провінцій Російської імперії)[6]. Багато хто з поляків дивився на цих євреїв, що тривалий час перебували під російським культурним впливом, як на чужий елемент, здатний сприяти русифікації Царства. Якщо так реагували на присутність євреїв кола, які не відзначалися антисемітизмом, можна уявити собі реакцію тих, хто не вірив в успішність чи доцільність загальної асиміляції.

Тож не випадково ідеологи «ендеції» опинилися в числі перших, хто заявив про неможливість широкомасштабної асиміляції на польських землях. «Банкрутство асиміляції», як писав Ян Людвік Поплавскі у своїй статті 1902 р. «Pochodzenie i istota syjonizmu» ("Походження та сутність сіонізму»), не могло не стати очевидним у той самий момент, коли вона почала набувати поширення, коли «єврейська молодь, жадібна до освіти», стала головним елементом у державних навчальних закладах[7]. Далі Поплавскі висловлює думку, що на це «банкрутство» паралельно вплинув той факт, що «представники дедалі ширших і нижчих, або, краще сказати, дедалі глибших і чистіших верств населення починають поступово брати більш помітну участь у національному, соціальному, економічному й навіть

інтелектуальному житті. У цих космополітичних за своїм характером верствах, на які дуже мало вплинула цивілізація, виявляється окрема, яскрава й дуже помітна індивідуальність. Інакше кажучи, [виникає] те, що є майже синонімом [національної індивідуальності], — національна винятковість, з усіма її природно й традиційно усталеними якостями»[8].

Пояснюючи виникнення масової націоналістичної політики створенням нових перешкод для асиміляції, Поплавскі був не зовсім послідовним, оскільки попри свій інтерес до сіонізму сприймав ці вияви здорового «національного інстинкту» виключно в рамках польського суспільства. На його думку, «єврейська громада сьогодні не є національним організмом, та й насправді ніколи ним не була»[9]. Отже, Поплавскі майже не помічав виникнення єврейської національної свідомості. Ця непослідовність, яка значною мірою походила від поширеного переконання, нібито відмінність єврейської спільноти полягає лише в релігії і звичаях, стала ще більш помітною в «Програмі Національно-демократичної партії на територіях, анексованих Росією» (*Program Stronnictwa Demokratyczno-Narodowego w zaborze rosyjskim*) 1903 року:

«Єврейський елемент, який не має окремої території, а більшою чи меншою мірою живе поряд із польським [елементом] по всій країні, не визнається Національно-демократичною партією за політичну націю. Партія заперечує проти будь-яких спроб політичної організації євреїв і, незалежно від їхньої готовності до культурної асиміляції, вимагає беззастережного підпорядкування польським національним інтересам»[10].

Крім того, програма застерігала, що оскільки вона стоїть «цілком за поляків», то визнає лише тих «осіб серед євреїв, які, беззастережно приймаючи польську культуру, об'єднуються з нашим суспільством в його національних прагненнях і беруть участь у досягненні спільної мети навіть тоді, коли це означає обмеження соціальної ролі єврейського елементу»[11]. Це приклад надзвичайного ексклюзіонізму — без згадки про поляків німецького, литовського чи іншого походження, з явним припущенням їхньої повної національної асиміляції од самого початку. Водночас партія оголошувала непримиренну війну лише тій частині єврейської громади, яка стоїть «на боці режиму, виявляючи лояльність до іноземної держави, приймаючи її мову та культуру або взагалі

об'єднуючись із ворожими Польщі силами»[12]. Стосовно останнього сеґменту єврейської громади, який зберігав «нейтральне ставлення до нашої національної боротьби», партія «обмежилася» наступним:

«1) підтримкою соціально-економічних заходів, які мають на меті усунення шкідливої для нашого суспільного розвитку аномалії, і зосередженням уваги на контролюванні євреями цілих сеґментів економічного життя в нашій країні;

2) усуненням шкідливого впливу євреїв у тих сферах суспільного життя, де їхня присутність надмірно зросла»[13].

Проаналізувавши ці документальні свідчення того антисемітизму, що став складовою цієї партійної програми, можна зробити висновок про домінування традиційних почуттів релігійно-культурної відчуженості, а також конкуренції в торгівлі. Засвоєння ідеології всеохопного націоналізму, як і традиційний християнський антиюдаїзм, безперечно, посилювало цю відчуженість, але не мало першочергового значення. В будь-якому разі сумніви щодо згуртованості польської нації вмотивовували нові розбіжності між поляками та євреями більше, ніж підозра щодо окремих єврейських інтересів. Ці інтереси, якщо їх узагалі помічали, пов'язувалися з сіоністським рухом, спрямованим на відновлення єврейської держави. Між єврейськими та польськими національними інтересами не відчувалося жодних конфліктів аж до Першої світової війни та Паризької мирної конференції, де намагання гарантувати євреям у Польщі цілковиту культурну та освітню автономію були витлумачені як загроза польському націоналізмові.

Однак у довоєнний період в основі цієї нової дистанційованості, що зводила асиміляцію до окремих випадків, лежало традиційне сприйняття євреїв як чужинців — відчуття, посилене переконаністю в тому, що польській нації бракує достатньої згуртованості та сили. «Там, де ми можемо примножити нашу силу й забезпечити наш цивілізаційний розвиток, поглинаючи інші елементи, — писав Дмовський у своїй книжці *Myśli nowoczesnego Polaka* («Думки сучасного поляка»), — жоден закон не може нам цього заборонити, і ми навіть зобов'язані це робити... Це не означає, що нам слід із готовністю поглинати будь-які елементи, що трапляються на шляху. Національний організм має вбирати в себе лише те, що здатен підкорити й перетворити на експансію, яка дасть розвиток і силу всій групі. Євреї не є таким елементом. Вони мають надто виразну

індивідуальність і надто усталену цивілізацію, що формувалася десятками століть, аби дозволити масово підкорити себе такій молодій цивілізації, як наша; скоріше це вони виявляться здатними ввібрати [в себе] нашу більшість — духовно й почасти фізично»[14].

У лекції, прочитаній кількома роками пізніше, Дмовський детально зупинився на цій ідеї щодо поверховості асиміляції як масового явища. Заявивши, що в Царстві Польському, навіть після Січневого повстання, польське інтелектуальне життя все ще зберігало свою принадливість для єврейської молоді, він продовжував:

«І все ж таки разом зі зростанням чисельності єврейської інтелігенції (а це відбувалося з неймовірною швидкістю), глибина асиміляції — при збільшенні її масштабів — зменшувалася. Величезні маси асимільованих євреїв почали набувати ознак того, чим часто позначається масова продукція, а саме — певною поверхневістю. Лави поляків єврейського походження поповнювалися надзвичайно швидко, але ці поляки ставали дедалі поверхневішими. Через свою чисельність ця нова польсько-єврейська інтелігенція просто не могла так глибоко ввійти в польську сферу, як це вдалося небагатьом її попереднім представникам. Вона створила власну, єврейську сферу з особливим духом, особливим ставленням до життя та його таємниць. Окрім цього, вона відчувала себе дедалі сильнішою і внаслідок природного розвитку подій свідомо чи несвідомо прагнула нав'язати свої ідеї і цілі польському суспільству»[15].

У той самий час за ініціативою Дмовського «ендеція» започаткувала широкомасштабну кампанію антиєврейської пропаганди в російській частині Польщі. Її гаслом було «свій до свого по своє» (*swój do swego po swoje*) — явний заклик до економічного бойкотування євреїв. Рекламувала цю кампанію *Gazeta Poranna 2 Grosze* — популярне варшавське щоденне видання, засноване в 1912 р. Видавці газети сподівалися збільшити вплив цього гасла на нижчий і середній класи польського суспільства, але це було лише однією з цілей кампанії. Безперечно, «ендеція» прагнула залучити до своїх лав і (що ще важливіше) підсилити польський середній клас[16], але це була не єдина причина початку боротьби з «єврейським впливом». Дуже важливу роль зіграли обставини й політичні міркування — передусім революційні події 1905 року та активна участь євреїв у соціал-демократичному русі. Не менш вагомим чинником виявилася відносна потужність єврейської громади у 1910—1912 рр.

У 1910 р. в зв'язку з обговоренням проблем самоврядування стало актуальним питання щодо можливої ролі єврейської громади в міських радах Царства. На первинних виборах 1912 р. до четвертої Думи у Варшаві євреї здобули більшість голосів (саме на цих виборах провалилася кандидатура Р.Дмовського). Ці обставини, а також відокремлення від Царства Хелмського воєводства, сприяли посиленню захисної реакції з боку значного сеґменту політично активних поляків у Царстві Польському. Ця налаштованість стала особливо помітною серед груп, які з піднесенням сприймали націоналістичну ідеологію. У період, який безпосередньо передував початку Першої світової війни, євреї фігурували серед виборців і навіть членів «ендеції»[17] лише в Галичині, яка користувалася національною автономією. У колах лідерів «ендеції» панівною стала точка зору, висловлена Дмовським:

«Поляки, втративши політичне керівництво країною, поступово втрачають і роль єдиних господарів у своєму економічному житті, тимчасом як за допомогою державних навчальних закладів і органів врядування дедалі більший вплив на польських землях здобувають іноземні культури та мови. Тому євреї позбуваються своєї залежності від польського суспільства. Вони пристосовують свою культуру до чужих честолюбних задумів. У Познаньському воєводстві й навіть у Галичині вони підтримують німців, у Литві — росіян; після знищення всього польського в 1863 р. вони негайно обрали російську культуру»[18].

Націоналістичні політичні кола одразу після початку Першої світової війни ще більше відійшли в єврейському питанні від традиційної *modus vivendi* [тимчасової угоди], і серед євреїв стало посилюватися відчуття відстороненості від польського суспільства[19]. Головною причиною цих змін було, схоже, переконання, що єврейське населення не зацікавлене в сприянні прагненню поляків до національної незалежності. Однак це лише припущення, а не остаточний висновок, оскільки бракує досліджень, в яких аналізувалася б соціальна поведінка під час Першої світової війни та польських прикордонних війн (1918—1921) зі зверненням особливої уваги на трансформації свідомості домінуючих груп населення — як польської, так і єврейської. Найімовірніше, сіоністська мрія ще не стала надбанням більшості єврейського населення, яке залишалося замкненим у релігійному й культурному гетто, під впливом

багатовікової традиції — завжди лишатися на узбіччі будь-якої політики. Крім того, природний інстинкт — захищати свої інтереси й не брати участі в польських справах — теж сприяв байдужості євреїв до польського прагнення незалежності, особливо під час прикордонних війн. В основі такої байдужості, можливо, й не лежало свідоме побоювання посилення національного характеру економічного життя в незалежній Польщі, хоча в польському націоналітичному мисленні економіка відігравала чималу роль. Звичайно, більшість поляків теж не виходили стихійно зі зброєю в руках захищати державні кордони Польщі. Але, не кажучи вже про періодичні інциденти, поляки ставилися до цих подій не так індиферентно, як євреї. До того ж неучасть поляків не привертала до себе такої уваги, бо не зміцнювала в панівній більшості відчуття «іншості». І, нарешті, поширенню стереотипів під час прикордонних війн сприяла досить широка участь євреїв у прорадянській революційній діяльності. Оскільки поляки були схильні ототожнювати євреїв із проросійськими настроями, русифікацією та більшовизмом — тими трьома чинниками, що загрожували польській незалежності влітку 1920 р., — то окремі приклади участі в цьому євреїв могли лише сприяти виникненню стереотипу щодо особливої сприйнятливості євреїв до деструктивного впливу комунізму.

У післявоєнний період цей стереотип ще більше зміцнили заяви про активну участь євреїв у комуністичному русі. Під назвою «жидокомуна» він здобув найбільше прихильників серед молодшого покоління поляків — найактивнішого учасника польських війн. З числа цих молодих ветеранів вийшла чимала кількість нових керівних кадрів «ендеції» — партія досить активно вербувала їх після 1920 р. Крім того, молодь[20], яка зростала у воєнні часи, краще сприймала чіткі, «чорно-білі» проблеми та рішення. Молоді лідери ендеківської студентської спілки «Всепольська молодь» (Młodzież Wszechpolska) у 1922 р. запропонували обмежити кількість єврейських студентів в університетах 13 відсотками. За три роки, в 1925 р., пропозицію щодо *numerus clausus* в університетах було доповнено ширшою й жорсткішою вимогою: «керівним принципом польських політиків стосовно євреїв має бути політична, культурна та економічна ізоляція, а також більш значне скорочення їхньої кількості в країні»[21].

Молоді ендеки були більш схильними до беззастережного засвоєння нових, майже маніакальних поглядів Дмовського на

роль євреїв. Їхню радикалізацію можна пов'язати з труднощами в досягненні польських політичних цілей, особливо в територіальних питаннях, на останньому етапі Першої світової війни та під час Паризької мирної конференції. З цими труднощами Дмовський зіткнувся, зокрема, коли з березня 1917 р. виступав представником польських національних інтересів на Заході. Він і раніше займав дуже упереджену позицію щодо євреїв, коли очолював Польський національний комітет, а пізніше — як делегат від Польщі на Паризькій мирній конференції, але тепер він доповнив свої старі заперечення проти євреїв новими. Ця упередженість дозволила Дмовському пов'язати принаймні деякі невдачі, які спіткали його як представника польських інтересів, із впливом «міжнародного єврейства» й присутністю людей єврейського походження у впливових політичних колах країн-союзників. Однак посилення його антисемітизму, схоже, пояснювалося насамперед конфліктом між національними прагненнями єврейських груп, які бажали культурної та освітньої автономії і навіть цілковитої національної автономії для євреїв Польщі, а також його власними прагненнями до відродження польської держави.

Сполучення всіх цих чинників із незадоволенням версальськими рішеннями щодо західних польських кордонів схилило Дмовського до думки про цілковиту протилежність польських і єврейських інтересів. Під час Паризької мирної конференції він розробив теорію про панівну роль євреїв у міжнародній політиці й виклав її у своїй статті *Polityka polska i odbudowanie państwa* («Польська політика й відновлення держави», 1925). Кількома роками пізніше Дмовський розширив свою теоретичну конструкцію[22], намалювавши образ єврейської всемогутності, досягнутої за рахунок польської нації. У цих поглядах він не був самотнім, хоча основна група лідерів «ендеції» на той час поділяла їх не до кінця. Людям, які сформувалися в період до 1914 р. і відзначалися відданістю правам людини та вірою в прогрес, було нелегко прийняти крайні, майже маніакальні погляди Дмовського на роль євреїв в економічному та політичному розвитку Європи. І все ж таки багато хто в старшій групі лідерів, в тому числі один із найближчих товаришів Дмовського Станіслав Козицький, поділяли його думку про те, що єврейські інтереси стоять на заваді цілковитій реалізації польських національних прагнень. Розповідаючи про Паризьку мирну конференцію, Козицький констатував таке:

«Оскільки польське питання, поряд із палестинським, було з погляду євреїв найголовнішим на конференції, не дивно, що найбільші зусилля вони докладали саме в цьому напрямку. Відтак не дивно й те, що за таких нерівних сил нашу програму — «велика й сильна Польща» — не вдалося повністю реалізувати»[23].

У порівнянні з періодом, що безпосередньо передував Першій світовій війні, виразніше наголошувалося й на відмінностях між євреями та поляками. Адже багато хто з поляків більше не визнавав євреїв європейцями. Так, Зиґмунд Василевський писав:

«Ці типи історично формувалися в абсолютно інший спосіб, аніж ми. Семітський дух, сформований довготривалою цивілізацією, що рухалася в зовсім іншому напрямку, ніж наша, тепер задубів настільки, що йому важко робити нам поступки, хіба що за дуже виняткових обставин. Відтак із погляду асиміляції може виявитися, що саме наш — молодший і гнучкіший — тип культури пристосовуватиметься до їхнього»[24].

Роман Рибарський дав інше пояснення неможливості асиміляції євреїв:

«Отже, євреї відрізняються від інших націй тим, що мають природну схильність до зовнішньої асиміляції і засвоюють особливості оточення, в якому живуть, швидше, ніж інші нації. Незважаючи на це, єврейська асиміляція відрізняється від будь-якої іншої тим, що в принципі єврей, перетворюючись на поляка, француза чи англійця, все одно залишається євреєм... Колишній німець, що став поляком, завжди налаштований проти німців. Але колишній семіт, який вважає себе поляком, дуже рідко буває антисемітом»[25].

Погодження з подібними поглядами, які підкреслювали непохитність етнічних бар'єрів і чужинний характер євреїв, спонукало лідерів «ендеції» запропонувати масову еміграцію як спосіб розв'язання єврейської проблеми в Польщі. Однак разом із тим важко виявити якусь конкретну, організовану програму на підтримку цієї ідеї. До початку 1930-х років зусилля в цьому напрямку не виходили за межі розпливчастих пропозицій і сподівань — наприклад, надії на те, що відкриття кордонів із радянською Росією та заснування єврейської держави в Палестині дозволять «євреям нарешті *масово* залишити польські землі»[26]. Пізніше залишилося лише сподівання на Палестину як місце призначення масової еміграції, а відтак і співчуття до «щирого сіонізму, спрямованого на справжнє

відродження єврейської держави в Палестині»[27]. Як висловився Тадеуш Ґлузинський, «у власних інтересах ми прагнемо успіху тих зусиль, що мають на меті перетворення євреїв на таку саму осілу націю, як інші»[28].

У період перед державним переворотом Юзефа Пілсудського, що стався в травні 1926 р., різні коаліційні уряди, до складу яких входила й «ендеція», час од часу намагалися якось порозумітися з єврейською громадою, а в той самий час швидко набирала обертів антисемітська пропаганда з закликами до націоналізації торгівлі та ремесел і обмеження кількості євреїв в університетах. Неуспіх цих спроб знайти компроміс був, безперечно, наслідком неготовності «ендеції» відмовитися від намагань обмежити присутність євреїв в економіці й таких сферах, як медицина та право. Однак відповідальність лежить і на єврейській стороні, яка була схильна вбачати вияви антиєврейської налаштованості в багатьох заходах уряду, в тому числі в пропозиціях із оподаткування, застосовних до всього польського суспільства.

Не заперечуючи негативного впливу «ендеції» на польсько-єврейські стосунки й особливо на посилення антиєврейських настроїв, треба все ж таки не забувати, що до початку 1930-х років діяльність «ендеції» зазвичай обмежувалася виголошенням гасел і агітацією. Крім того, не сама лише «ендеція» створювала сприятливий політичний клімат для шовіністичної пропаганди та періодичних виявів антиєврейського насильства й погромів, особливо під час прикордонних боїв. Головними причинами подібної поведінки треба вважати бідність, традиційні забобони, занепад норм цивілізації, економічний спад, а в останні роки Першої світової війни та прикордонних війн — спричинене війною моральне варварство. «Ендеція» була не єдиною організацією, чиї слова та дії в ті роки призводили до соцальної і політичної ізоляції євреїв.

Однак на початку 1930-х років участь «ендеції» у цих процесах надзвичайно розширилася. Хоча й тепер вона відповідала не за всі вияви антисемітизму, але, безперечно, відігравала значну роль в ізоляції євреїв і посиленні антиєврейської діяльності, де провідна роль належала її молодіжним і особливо студентським групам. З цього погляду типовими є думки, висловлені Яном Мосдорфом у доповіді на з'їзді Генеральної ради всепольської молоді (Rada Naczelna Młodzieży Wszechpolskiej), що відбувся 15—17 травня 1932 р.:

«Населення польської національності треба поділити на громадян і тих, хто не має політичних прав. Євреїв треба включити до останньої групи, незалежно від того, сповідують вони юдаїзм чи ні. У політичній сфері євреї мають бути позбавлені будь-якого права голосу [та] можливості працювати клерками, професорами, вчителями, нотаріусами й біржевими маклерами. Їх треба звільнити від служби в армії в обмін на сплату спеціального податку»[29].

Відкидаючи «антропологічний» расизм, «ендеція» закликала до расизму «духовного». Як писав Єнджей Гертих, «ми боремося з євреями через їхні духовні особливості»[30], які, на його думку, мали наслідком бунтівний дух або настрій, несприйняття порядку, традицій і усталених моральних понять, а також космополітизм, матеріалізм, цинізм і мстивість[31].

Молодіжні групи «ендеції» — незалежно від того, зберігали вони вірність рідному табору[32] чи приєдналися до однієї з фракцій Національно-радикального табору (Obóz Narodowo-Radykalny), — ініціювали напади на євреїв в університетах, організовували кампанії з пікетування єврейських крамниць та цілу низку інших безчинств, головною метою яких було примусити євреїв (або тих, кого вони вважали євреями) залишити Польщу. Старші активісти «ендеції» мовчки погоджувалися з такою поведінкою, що пояснювалося не так переконаннями, як страхом втратити вплив на молодше покоління та потребою в широкій народній підтримці. Описуючи антисемітські інциденти в університетах у 1935—1936 академічному році, Людвік Кшивицький зауважив: «Це було зрозуміло: Національно-демократична партія хотіла здобути користь із смерті маршала [Юзефа Пілсудського] й непопулярності полковників. Відтак вона кинула всі свої сили на боротьбу з існуючим урядом. Аби протистояти режиму Санації [наступників Пілсудського], їй довелося залучати натовп»[33].

Кшивицький, тогочасний соціолог із інтересами в сфері суспільної свідомості, відчував, що «ендеція» здобуває користь із бунтівних настроїв, посилених зростанням злиднів внаслідок Великої депресії 1929—1935 рр. Зважаючи на дуже солідну участь євреїв у торгівлі, активістам і політикам було легко надати цим настроям антиєврейського характеру, поширюючи гасла про боротьбу за крамниці та ятки. Ксаверій Прушинський мав, безперечно, рацію, коли писав про антиєврейський бунт у Пшитику в квітні 1936 р.:

«Боротьба за ятку починається не тому, що проблему сільського безробіття можна владнати за допомогою яток. Вона починається тому, що інших шляхів наразі немає: землі не вистачає, а якщо хтось її і має, створення свого господарства потребує надто великих коштів. Ятка — це найближче й найдоступніше рішення, яке приносить найшвидший прибуток. Насправді ятки не допоможуть, бо не поглинуть [усього] незайнятого населення. Це буде полегшення, але не остаточне полегшення. Однак у теперішньому селі торговець — це заможна людина, яка володіє такими скарбами, як цукор, газ, сірники, залізо. Тільки для тих із нас, хто дивиться на гендляра згори вниз, він є, по суті, бідняком. Для селянина ж він є людиною, яка гірко скаржиться, що заробляє лише кілька десятків злотих на день. Селянин був би радий заробити хоча б десяток. Та людина в ярмулці їсть лише оселедця з картоплею; людина ж у кожусі їсть лише картоплю. Просто кажучи, рівень життя селянина є ще нижчим за рівень життя єврея»[34].

Тож головною причиною цієї заздрості були злидні й відсутність виходу. Вона вочевидь не залежала від дій «ендеції», мало того — виходила за межі стосунків між споживачем і торговцем-євреєм. Заздрість і обурення виникали майже повсюдно: як серед злидарів, так і серед більш заможних. Єдина різниця полягала, мабуть, у тому, що в деяких групах ця заздрість не підсилювалася релігійними або звичаєвими відмінностями. Завдяки діям ендеків ці відмінності стали здаватися більшими і в деяких колах перетворилися на майже нездоланну прірву. Дослідники ще не дали точної оцінки наслідкам цих дій, тож на цю тему можна лише розмірковувати.

Вплив ендеківської пропаганди на суспільство в цілому, можливо, подекуди перебільшується. Проте вона, безперечно, мала великий і сталий вплив на верстви нижчого та середнього класу в їхній повсякденній конкуренції з єврейськими групами. Однак навіть там більш істотну роль відігравала саме традиційна відчуженість, віддаленість між групами. Найзначнішим був вплив пропаганди на суспільні групи, найбільш чутливі до націоналістичної ідеології, і зокрема на студентів університетів і юристів, серед яких дедалі більше здобували підтримку ідеї всеохопного націоналізму та «духовного расизму». Багато хто з юристів ще під час навчання піддався вербувальним зусиллям націоналістичних організацій, а розпочавши свою кар'єру в розпал економічних негараздів і зіткнувшись внаслідок

цього зі значними труднощами, виявив схильність пов'язувати свої фахові проблеми з досить широким представництвом євреїв у цій професії. Відтак ідеологічний антисемітизм посилювався професійною конкуренцією з євреями, і поєднання цих чинників призвело до виникнення таких екстремістських позицій, як ті, що їх було висловлено в резолюції загальних зборів Національної правничої спілки від 27 березня 1936 р. — із закликом до «всіх польських адвокатів не підтримувати стосунків із тими польськими адвокатами, які приймають на стажування клерків-євреїв і тим сприяють збільшенню присутності євреїв у правничій сфері Польщі»[35].

Безперечно, не всі ендеки (навіть у керівних колах) погоджувалися з «духовним расизмом» або шукали взірців у внутрішній політиці Третього райху, але це не змінює того факту, що ця партія зіграла вирішальну роль у відокремленні євреїв і посиленні серед них відчуття ізольованості. Оскільки вона була зосереджена передусім на гаданих лихах, спричинених перебуванням у Польщі євреїв, і на тому, щоб вони «якомога швидше» залишили країну, її заклик до дотримання християнських принципів навряд чи можна сприймати серйозно. Тим більше, що багато хто з прихильників християнських принципів перебував під впливом всеохопного націоналізму. Як писав отець Юзеф Прондзинський, «треба виявляти певну обережність: у своїх діях, спрямованих на звільнення від чужоземної навали, ми повинні керуватися не ненавистю, а лише глибокою любов'ю до власної країни»[36].

Лише майбутні дослідження зможуть дати повне уявлення про наслідки позиції «ендеції» в єврейському питанні, особливо в 1930-х роках. Якою мірою ця позиція — разом із позиціями деяких інших груп польського суспільства — зумовила події, що відбувалися під час Другої світової війни? Тут варто зробити дві зауваги. По-перше, тривале співіснування двох громад певною мірою гальмувало виникнення відчуття відокремленості. Дуже часто у найзапекліших антисемітів-ендеків, як колись у шляхтичів, були «свої» євреї, яких вважали корисними й тому терпіли. По-друге, нацистська політика винищення під час Другої світової війни спричинилася до таких змін у становищі євреїв, які не могли не вплинути на поведінку окремих людей. Навіть ті, хто був переконаний, що євреї є чужим елементом у польському суспільстві, а єврейські й польські цілі та інтереси суперечать одне одному, все ж таки були здатні побачити очевидну

несумісність між підтримкою нацистського способу «вирішення єврейської проблеми» та збереженням власної людської сутності.

Примітки

[1] Цитується в газеті *Forum*, 9 липня 1989 р.

[2] Більш повна характеристика «ендеції» міститься в моїй праці *Narodowa Demokracja, 1893-1939: Ze studiów nad dziejami myśli nacjonalistycznej* (Wrocław, 1980).

[3] На особливу увагу, крім таких монографій, як A.Eisenbach, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich, 1785-1870* (Warszawa, 1988) і A.Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim, 1864-1897* (Warszawa, 1989), заслуговує *Polin*.

[4] Цей термін характеризує саме сукупність територій, що входили до сфери польських інтересів, і аж ніяк не визначає, які з них були насправді етнічно польськими, а які ні. Див. R.Wapiński, "W kręgu wyobrażeń o polskim terytorium narodowym w końcu XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku", *Przegląd Zachodni*, 5-6 (1986), 305-323.

[5] Це могло також зумовити розвиток новочасного єврейського національного руху.

[6] Це було насамперед наслідком погіршення становища євреїв у цих регіонах.

[7] J.L.Popławski, *Pisma polityczne*, I (Kraków, 1910), 248.

[8] Ibid. 250-251.

[9] Ibid. 252.

[10] Narodowa Demokracja, *Antologia myśli politycznej "Przeglądu Wszechpolskiego"*, ed. B.Toruńczyk (London, 1983), 121.

[11] Ibid. 121-122.

[12] Ibid. 121.

[13] Ibid.

[14] R.Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka* (Lviv, 1904), 214-215.

[15] R.Dmowski, *Separatyzm Żydów i jego żródła* (Warszawa, 1909), 12.

[16] У своїй статті "Wewnętrzna polityka narodowa", написаній у 1913 р., Дмовський зробив такий висновок: «Брак національної організації капіталу є, мабуть, найголовнішим джерелом політичної слабкості поляків у наші дні й однією з головних причин польської політичної непослідовності». R.Dmowski, Pisma, IX (Częstochowa, 1939), 64.

[17] До їхнього числа входили й ті, хто зберігав вірність юдаїзму, й ті, що були євреями лише за традицією та культурою.

[18] Dmowski, Separatyzm Żydów i jego żródła, 11.

[19] Це не виключало певного відчуття індивідуальності. Євреї, які десятками (якщо не сотнями) років жили поряд із поляками, були чужинцями, але чужинцями звичними.

[20] З кінця 1920-х років усередині «ендеції» це молодше покоління навіть іменувалося «молоддю». Хоча походження цієї назви можна пов'язати із заснуванням у 1927 р. «Молодіжного руху табору Великої Польщі» (Ruch Młodych Obozu Wielkiej Polski) як окремої організаційної структури, вирізнення «молоді» як окремої категорії точно віддзеркалювало характер тогочасних генераційних змін назагал. Див. R.Wapiński, "The Generations of the Second Polish Republic", Acta Poloniae Historica, 53 (1986), 145-181; R.Wapiński, La Crise di Xxième siècle des milieux dirigeants et créateurs d'opinion polonais,

1918-1939, 60 (1989), 219-245.

[21] Програмна декларація «Всепольської молоді», Akademik, 10 травня 1926 р.

[22] Це видно зі статей Дмовського початку 1930-х років, опублікованих пізніше в Świat powojenny i Polska, 2 vols (Warszawa, 1931) та в Przewrot (Warszawa, 1934), а також у романі Dziedzictwo (1931).

[23] S.Kozicki, Sprawa granic Polski na konferencji pokojowej w Paryżu (Warszawa, 1921), 60.

[24] Z.Wasilewski, O życiu i katastrofach cywilizacji narodowej (Warszawa, 1921), 10.

[25] R.Rybarski, Naród, jednostka i klasa (Warszawa, 1926), 223.

[26] Stronnictwo Demokratyczno Narodow . Czem było, czem jest, czym będzie (Warszawa, 1918), 30.

[27] T.Głuziński, "Wobec wydarzeń w Palestynie", Myśl Narodowa, 39, 8 Sept. 1929, 145.

28 Ibid. 146.

[29] Biblioteka Jagełłońska, Act 4/66, Związek Narodowy Polskiej Młodzieży Akademickiej, Lwowski Komitet Akademicki, Bulletin 15, 23 May 1932, 7.

[30] J.Giertych, "Rasizm ograniczony", Gazeta Warszawska, 377, 16 Dec. 1934.

[31] J.Giertych, Tragizm losów Polski (Pełplin, 1936), 73.

[32] Кілька молодіжних груп після 1934 р. ввійшло до політичного утворення «Склад національної партії» (Skład Stronnictwa Narodowego).

[33] L.Krzywicki, Wspomnienia, III (Warszawa, 1959), 291-292.

[34] K.Pruszyński, Podróż po Polsce (Warszawa, 1937), 75.

[35] Biblioteka Narodowa, Act 5979.

[36] J.Prądzyński, "Wysiedlenie Żydów twardą koniecznością", Wielka Polska, 42, 20 Oct. 1935.

ГРОМАДЯНСЬКІ ПРАВА ЄВРЕЇВ У ПОЛЬЩІ (1918 – 1939)

Єжи Томашевський

Республіка Польща, з'явившись у листопаді 1918, об'єднала території, що до того були частинами Росії, Австро-Угорщини та Німеччини і перейняла на цих теренах законодавчу владу. Та де-факто на цей час різноманітні закони, встановлені колишніми правлячими націями, залишалися чинними у різних регіонах республіки. Загальнодержавне законодавство, погоджене із засадничими принципами, покладеними в основу нової держави, згодом поступово було запроваджене. Перед Другою світовою війною справа була в цілому завершена, але у кількох правових сферах (зокрема, сімейному праві) регіональні відмінності все ще мали місце.

Однією з проблем, яку суверенна республіка мала розв'язати, був правовий статус євреїв. У Росії вони були суб'єктом різноманітних дискримінаційних законів, у Австро-Угорщині їдиш та іврит були оголошені поза законом. Законодавство, що діяло на теренах підпруської частини, було не таким важливим, оскільки там проживала лише маленька частиною єврейського населення.

Було дуже непросто з'ясувати, хто з євреїв є польськими громадянами. Сучасні дослідження обмежуються виключно питанням громадянських прав та дискримінаційних законів. Нехтується дуже важлива проблема досягнення узгодженості в законах, що регулювали статус єврейських релігійних громад, але не торкалися суперечок щодо питань національної та культурної автономії.

1-го лютого 1919 року у циркулярі, надісланому до підлеглих виконавчих органів влади, міністр внутрішніх справ Станіслав Войцеховський писав: «Вимушений нагадати вам, що єврейське населення має ті самі громадянські права, що й корінне польське населення, і

не повинне підлягати насильству чи законодавчому зловживанню. У незалежній Польщі громадяни не діляться на сорти».[1] Це була, однак, лише декларація, котра не могла сама по собі ані усунути різноманітні існуючі дискримінаційні положення, ані відповісти на питання, хто, зрештою, мав право отримати польське громадянство. Відповідна законодавча база могла бути встановлена тільки міжнародними угодами, конституцією та завдяки законопроектам, прийнятими Сеймом.

Мирні угоди, підписані Польщею (з Німеччиною 28 червня 1919-го, з Австрією 10 вересня 1919-го і з радянськими республіками 18 березня 1921-го) врегульовували громадянські права відповідно до законів, чинних у цих країнах. Головні принципи були ухвалені так званим Малим Версальським трактатом (або Трактатом про права меншин) 28 червня 1919-го, де було зазначено:

Польща визнає польськими громадянами в силу самого факту і без жодних формальних вимог тих громадян німецьких, австрійських, угорських або російських, котрі в момент входження в силу даного Договору постійно проживають на території, що визнана чи може бути визнана територіальною складовою Польщі, однак з урахуванням усіх відповідних постанов мирних договорів з Німеччиною або Австрією щодо осіб, які постійно проживають на цій території після певної визначеної дати.[2]

У цитованому уривку не згадується про польсько-радянську мирну угоду, який був укладений тільки у березні 1921-го. Фактично найскладніша проблема з правами, захищеними у Версальському трактаті, полягала у трактуванні терміну «постійне проживання на території» (stałe zamieszkanie).

У мирному договорі з Німеччиною постійними мешканцями було визнано тих, хто проживав на територіях, що стали складовими Польщі, перед 1-м січня 1908 року. Мир з Австрією передбачав, що:

Toute personne ayant l'indigenat (pertineza) sur un territoire faisant anterieurement partie anterieurement partie des territoires de l'ancienne monarchie austro-hongroise acquiera de plein droit et a l'exclusion de la nationalite autrichienne, la nationalite de l'Etat exercant la souverainete sur le dit territoire.

Польсько-радянський мир визнавав польськими громадянами осіб, що були внесені у списки постійних мешканців колишнього Королівства Польського або зареєстровані в окружних конторах

(ґмінах) чи у державному апараті на теренах колишньої Російської імперії, приєднаних до Польщі.[3]

Всі угоди дозволяли особам обирати громадянство іншої країни. Ідентичні положення угод були включені до законопроекту про громадянство, що був прийнятий 20 січня 1920-го. Цей законопроект на додачу гарантував право набуття польського громадянства всім нацменшинам, де б вони до того часу не проживали (що заохочувало політемігрантів повертатися додому) і визначав умови набуття польського громадянства (шляхом натуралізації) для осіб, які не підпадають під жодну з вищезгаданих категорій[4].

Кожна особа, яка має право на проживання на території колишньої Австро-Угорської імперії, отримає повне право на громадянство держави, яка поширює свою владу на вищезгадану територію, за виключенням її права на австрійське громадянство.

Практичне застосування умов договорів виявилось нелегким, особливо на колишній підросійській території. Причини були як об'єктивні, так і політичні. У багатьох східних регіонах (і меншою мірою в центральних) документи, такі як реєстри постійних мешканців, списки громад тощо, які могли довести право особи набути польського громадянства, були знищені під час воєнних дій, і зацікавлені часто були не в змозі подати якісь цілком достовірні документи. Адміністративні установи, з іншого боку, знаючи про радикальні соціальні і національні настрої, що переважали серед непольського населення, яке мешкало у цих регіонах, часто трактували положення договорів занадто ретельно і вимагали, щоб особи, які зверталися по польське громадянство, подали численні документи. На органи влади також тиснув той факт, що на той час у Польщі знаходилась значна частина емігрантів з Росії, які не отримали права набуття польського громадянства. З того часу як виборче право надали лише польським громадянам і доки російські емігранти не стали польськими громадянами, останні були позбавлені права голосу з тим, щоб потенційні «революціонери» з-поміж них не могли бути висунені кандидатами чи голосувати на виборах. Такий стан речей, однак, мав місце поряд із обов'язком осіб без громадянства виконувати повинності на благо держави, як, наприклад, служба у війську.

Деякі окремі спільноти (головним чином євреї) які споконвіку мешкали на територіях, що відійшли до Польщі, отримали додаткові проблеми. Їхнє постійне місце проживання не було формально

підтверджене відповідною документацією, оскільки при переїзді з одного постійного місця проживання на інше вони не завдавали собі клопоту інформувати відповідні органи влади і тому не отримували відповідної реєстрації. Можливо, нехтуючи формальностями, тим самим хотіли обійти певні обмеження російського законодавства.

У дійсності категорія осіб без громадянства зростала достатньо швидко (згідно з деякими підрахунками, вона складала близько 600 тис. євреїв)[5]. Ці люди отримали тимчасові сертифікати, що визначали їх як громадян «колишньої Російської імперії» і поставили їх у становище правової «нічийності» з того часу, як імперія припинила своє існування у 1917 році. Ситуація спричинила численні незручності, наприклад, коли хтось із вищезгаданої категорії прагнув придбати земельну ділянку або будинок чи влаштуватись за певним фахом.

Питання надання польського громадянства євреям та іншим національним меншинам без громадянства стало предметом довготривалої правової дискусії, яку супроводжувала політична боротьба. З копії постанови Верховного суду від 19 жовтня 1922-го року, знайденої в архіві депутата Іцхака Грюнбаума, ми знаємо, що Беньямін Нісман та його дружина Ніна, мешканці Угорщини, напередодні виборів до Сейму та Сенату були викреслені зі виборчого списку, оскільки не могли подати жодного документа, що засвідчував би їхнє польське громадянство. Верховний суд, посилаючись на польсько-радянський мирний договір, підписаний у березні 1921 року (Ризький мирний договір), не вважав, що вони мали право набуття польського громадянства, але констатував, що «завдяки вступу на військову службу солдатом у армії, Беньямін Нісман набув польського громадянства, навіть якщо раніше він не мав права його набути» (відповідно, і його дружина теж набувала польського громадянства) і постановив внести подружжя до виборчого списку[6].

Очевидно, окрилений цим рішенням, 28-го листопада 1922 року Нісман звернувся з проханням до окружного старoства в Угорщині із заявкою про те, що він та його сім'я визнані польськими громадянами. Однак рішення старости від 23 квітня 1923-го року постановляло відхилити заявку, і 22-го жовтня 1925-го року воєвода Люблінського воєводства у свою чергу відхилив Нісманову апеляцію на цю постанову. Надалі Нісман апелював до Верховного адміністративного суду, який 22-го квітня 1927 року скасував попередні рішення[7]. Оскільки подальші документи по цій справі недоступні, ми не знаємо, як ця

історія закінчилась, але ймовірно кінцеве рішення було позитивним. Маємо, однак, зазначити, що таке тривале затягування справи чітко показує, як затягувався процес і як крайова адміністрація чинила опір доведенню справи до кінця, яка, здавалось, вже була вирішена у Верховному суді в листопаді 1922 року.

Розпорядившись у своєму циркулярі від 26 червня 1924 року, щоб проблеми, пов'язані з громадянськими правами, були швидко вирішені, міністр внутрішніх справ Зиґмунт Гюбнер продовжив спробу довести справу до кінця[8]. Його наступник на цій посаді Цирил Рафальський 28 лютого 1925 року постановив, що сільське населення, яке мешкає в районах Новогрудка, Полісся, Волині, Білостока, а також в межах адміністративного Віленського округу, усім гамузом визнане польськими громадянами. Сільське населення у цих провінціях переважно складали білоруси, литовці, поляки і українці із невеличким домішком євреїв, які, як правило, жили в містах. Лише 13 січня 1926 року наступний міністр внутрішніх справ, Владислав Рачкевич запровадив подібні порядки і для міст. У його циркулярі були вміщені зразки документів як достатнє підтвердження офіційного права на громадянство.

Можемо здогадуватись, що міністерські вказівки втілювались у життя дуже повільно, оскільки 9-го липня його наступник Казімєж Млодзяновський писав у циркулярі: «Я отримав скарги про те, що ці власті (тобто адміністративна влада) по-бюрократичному затягують із відповідями на запити щодо надання польського громадянства і вимагають з людей документи, які не є обов'язковими і які люди не можуть дістати, навіть якщо вони наполегливо намагались їх отримати». Міністр наполягав на пришвидшенні та спрощенні процедури, як у містах, так і в селах. 28 серпня цього року він писав із ще виразнішим наголосом: «Облік ще ніде не почався; він відкладається, а влада на місцях шукає труднощів». Щоб спростити процедуру отримання громадянства для осіб, що не підпали під положення наявних договорів, міністр уповноважив воєвод приймати рішення в індивідуальному порядку.[9] В своєму циркулярі від 28 серпня він наголосив: тим особам, що вступили на військову службу, і тим особам, що проживали на польських територіях до серпня 1914 року і виконували оплачувану роботу, повинен надаватися пріоритет. Це дозволило отримати громадянство тим євреям, які вчасно не дотримав усіх процедурних формальностей.

Той факт, що міністри, змінюючи один одного, видавали циркуляри щодо того самого питання, вказує на млявість властей на місцях у виконанні інструкцій щодо надання громадянства преставникам національних меншин. Наскільки ми можемо виснувати з циркулярів, один з методів, який місцева влада застосовувала для затягування процесу, полягав у вимаганні додаткових документів чи навіть повного комплекту документів, позначених у циркулярі від 13 січня 1926 року як зразки, тоді як достатньо було лише одного з них. Отже, 12 січня 1927 року депутат Іцхак Грюнбаум звертався до міністра внутрішніх справ з проханням повторно проінструктувати владу на місцях щодо прийнятої процедури надання і реєстрації польського громадянства. Своєю чергою, 6 серпня 1927 року міністр видав новий циркуляр, підписаний головою адміністративного департаменту.

У 1928 р. більшість справ, очевидно, було остаточно залагоджено. Згідно з відповіддю наступного міністра внутрішніх справ Феліціяна Славой-Складовського на питання, поставлене депутатом Station Станіславом Ратайчиком та його колегами у сеймі 9 березня 1933 р., близько 1,6 мільйона людей були зареєстровані польськими громадянами[10]. Незважаючи на те, що депутати-євреї продовжували піднімати це питання у сеймі, на цей час група осіб, що залишались без громадянства, поза сумнівом, не була вже такою численною і включала переважно тих, кому, згідно з Ризьким мирним договором, було надано право набуття радянського громадянства[11].

Питання громадянства євреїв знову виринуло у 1938-му, коли деякі екстремістські націоналістичні угруповання пропонували позбавити євреїв польського громадянства — на зразок Нюрнберзьких расових законів, прийнятих у Третьому Райху. Схожі пропозиції ставились на обговорення в сеймі двома депутатами, пов'язаними з Санаційним табором (Санацією), але вони навіть не були поставлені на порядок денний комітетів сейму. Пропозиції, що йшли від консульського департаменту міністерства іноземних справ, були куди вагомішими.

З ініціативи голови цього департаменту Віктора Томіра Дриммера, 31 березня 1938 року сейм ухвалив законопроект, що передбачав умови позбавлення польського громадянства. В законопроекті було зазначено: «Польський громадянин, що проживає за кордоном, повинен бути позбавлений польського громадянства, в разі

якщо... постійно проживаючи за кордоном протягом щонайменше п'яти років після утворення польської держави, він перерізав державницьку пуповину, що з'єднувала його з Польщею.»[12] Згодом, на конференції польських консулів у Берліні, В.Т. Дриммер пояснював: «Метою законопроекту було підвищити гідність польського громадянина шляхом усунення всіх, хто на таку честь не заслуговував, і перш за все усунути небезпечні елементи (такі як представники національних меншин, зокрема євреї, які є деструктивним елементом).»[13] Варто, однак, зазначити, що таке формулювання законопроекту було широким і формально не було дискримінаційним щодо жодної з груп громадян.

У лютому 1939 р. консульський департамент почав думати про те, як переробити законопроект про польське громадянство для того, щоб так звані «євреї-переселенці», ймовірно, ті, хто був зареєстрований польськими громадянами у 1928 р., були цього громадянства позбавлені. Ідея була схвалена міністром іноземних справ Юзефом Беком, який вимагав однак: плановий законопроект «не повинен бути відверто антисемітським.»[14] Але законопроект так і не підготували.

Забезпечити рівні права для усіх польських громадян, незалежно від віросповідання та національності, об'єктивно було дуже непросто. Декларації з цього приводу були виголошені польськими політиками, починаючи з листопада 1918 р., коли Польща зобов'язалась дотримуватись відповідних положень Трактату про права меншин, і конституція 1921 року гарантувала рівність прав: «Ніхто з громадян не може бути обмежений у правах, гарантованих усім громадянам, через його віросповідання чи релігійні погляди» і додавала: «Жоден законопроект не повинен ані суперечити чинній конституції, ані порушувати її положення». Але остання стаття конституції стверджує: «Всі існуючі норми і правові інституції, несумісні з положеннями чинної конституції, повинні бути подані на розгляд до законодавчої гілки влади протягом щонайбільше одного року з метою приведення їх у відповідність з конституцією через відповідний закон»[15].

Останнє положення дало хід численним ускладненням. На час прийняття конституції дискримінаційні закони, якщо вони не були скасовані попередніми законодавчими поправками, продовжували діяти. До прикладу, в колишній підавстрійській частині директива про заборону спілкування їдишем та івритом на публічних зібраннях

(так само як ці мови були заборонені в державних установах) все ще виконувались (хоча, можливо, непослідовно), і навіть депутати-євреї були зобов'язані її дотримуватись. Ці положення розходились з формулюваннями конституції, яка, однак, автоматично їх не скасовувала: для цього потрібно було прийняти нові закони. Отже, конституція не анулювала дискримінаційні постанови щодо євреїв. Та 23 березня 1921 року уряд видав пояснювальну ноту в Monitor Polski (польській державній газеті)[16], вказуючи, які постанови скасовувались законами, прийнятими після 1918 р.; нота не була чіткою, врешті-решт вона не мала правової сили. Як виявилось, постанови, що обмежували вживання їдишу та івриту, були все ще в силі, про це йшлося у листі канцелярії генеральної прокуратури до міністра внутрішніх справ за 27 червня 1923 року; хоча канцелярія і розглядала зібрання та лекції, організовані громадянами та їхніми спілками, як *приватні (конфіденційні)* і, отже, такі, що не підлягають судовій забороні, яка забороняла лише публічне вживання цих мов[17]. Незважаючи на часткове послаблення заборони, це була не більш ніж нова інтерпретація існуючих положень.

Тільки 9 січня 1922 року Рада міністрів подала законопроект, що скасовував дискримінаційні антиєврейські закони на колишній підросійській території[18]. В законопроекті було докладно згадано відповідні статті діючого законодавства, таких як цивільний кодекс, кримінальний кодекс, закон, що визначав організацію місцевої адміністрації у Королівстві Польському (династично пов'язана з царською імперією частково незалежна держава, чия автономія була практично повністю скасована після повстання 1863 року), гірниче право, врегулювання щодо продажу землі, розподіленої між селянами під час російських сільськогосподарських реформ, митне законодавство, акцизне законодавство і карне законодавство. Цей список, очевидно, походив з численних пропозицій, що подавались на розгляд депутатами-євреями та соціалістами до сейму з 1919 року, але він не включав усіх законів щодо євреїв.

Сейм законопроекту не схвалив, і 27 березня 1923 року Рада міністрів повторно подала законопроект про скасування старих російських дискримінаційних положень щодо євреїв[19]. Перед тим як сейм приступив до обговорення законопроекту, розгорнулась урядова криза, і новий уряд, відверто націоналістичний, був сформований з Вінсентом Вітосем на чолі. 7 жовтня новий уряд прийняв рішення

відкликати попередній законопроект і внести до нього поправки[20]. Дещо раніше той самий уряд вирішив встановити в університетах кількісне обмеження студентів; у такий спосіб кількість студентів-євреїв було суворо обмежено[21].

Коли уряд Вітоса зазнав краху, головне завдання нового уряду, сформованого Владиславом Грабським, було реформувати валюту і впорядкувати державні фінанси. Нова ситуація підштовхнула депутата Максиміліана Гартгласа поставити на обговорення пропозицію, в якій ішлося про вимогу скасувати російські дискримінаційні постанови щодо євреїв. Політичний комітет Ради міністрів спершу прийняв рішення стояти на своєму[22], але невдовзі, 2 липня 1924 р., Рада міністрів подала попередній законопроект про скасування старих російських дискримінаційних постанов щодо євреїв.[23]

Можемо припустити, що головна причина зволікання з рішенням у справі питання громадянських прав євреїв полягала в тому, що деякі політики вважали неправильним скасування дискримінаційних законів щодо євреїв, в той час як аналогічні дискримінаційні російські закони щодо католицької церкви були все ще чинними. Останнє питання продовжували обговорювати відтоді, як церковні кола почали вимагати більше, ніж могли собі дозволити уряди, що змінювали одне одного.

Але різниця полягала в тому, що дискримінаційні закони щодо церкви не застосовувались на практиці, тоді як аналогічні закони щодо євреїв — застосовувались. Щоправда, важко встановити, наскільки це було саме так. Оцінки, знайдені в літературі, варіюються. Існує мало інформації про те, як часто євреям відмовляли у гірничодобувних правах, у придбанні землі, розподіленої між селянами, чи в участі кандидатами на виборах голів районів. Є також свідчення про випадки, коли людям забороняли навертатись з християнської віри до іудаїзму[24], але доступні дані настільки спорадичні, що можемо припускати поодинокість таких випадків. Тож адміністративні установи дискримінаційних положень широко не застосовували; ті, хто під них підпав, зрештою, могли знайти, як їх оминути, або ж просто дати хабара властям.

Їдиш та іврит були, однак, все ще заборонені у громадському житті. Уряд Владислава Грабського ініціював законопроекти, що дозволяли вживати білоруську, литовську та українську мови у судах та державних установах; їдишу, івриту та німецької мови це не сто-

сувалося. Незважаючи на те, що на сесії Ради міністрів, що проходила 9 липня 1924 року, Грабський проголосив, що законопроекти, які регулюють вживання цих мов, мають також бути прийняті, він не докладав особливих зусиль щодо їхнього просування перед тим, як восени 1925 р. піти у відставку.

Верховний суд і Вищий адміністративний суд розійшлись у думках. Рішення першого з них від 16 лютого 1924 року полягало у наступному: конституція автоматично скасувала всі антиєврейські постанови, чиє скасування не вимагало запровадження нових законів. Останній же стверджував, що, оскільки конституція вимагала *формального* скасування дискримінаційних постанов, вони були чинними, аж поки сейм не ухвалить нових законів[25].

У 1925 році Польща підписала конкордат з Ватиканом. Це усунуло одне з найбільших ускладнень, яке відкладало скасування дискримінаційних постанов щодо євреїв. Тим часом, однак, через поточні політичні та економічні негаразди — такі як падіння курсу злотого у серпні 1925 р., крах уряду Грабського, і потім Травневий переворот Юзефа Пілсудського у 1926 р., — це питання втратило свою першочергову важливість. Фактично це протривало до початку 1929 р., коли законодавчий комітет Сейму продовжив розглядати пропозицію депутатів-євреїв про скасування постанов. Пропозиція обговорювалась законодавчим комітетом 12 лютого і пізніше конституційним комітетом 22 березня.[26] В принципі, конституційний комітет схвалив її, хоча із тим застереженням, що дискримінаційні постанови в будь-якому випадку застосовувались тільки спорадично і що законопроект має бути розширеним із включенням до нього всіх аналогічних дискримінаційних постанов щодо інших релігійних та національних спільнот. Кінець-кінцем комітет прийняв розширену пропозицію, і потім депутати Максиміліан Гартглас, Антоній Ланге («Визволення») і Герман Ліберман (Польська соціалістична партія) подали законопроект на розгляд у конституційний комітет. Він складався з двох основних статей:

Стаття 1. Цією статтею декларується, що усі обмеження громадянських прав польських громадян, накладені через їхнє віросповідання чи національність і включені до цього часу до чинного законодавства, перестали бути чинними у день, коли конституція, прийнята 17 березня 1921 року, набула чинності 1 червня 1921 р.

Стаття 2. Усі рішення, прийняті органами влади, що базуються на обмежувальних положеннях, які скасовані даним законопроектом і які ще не набули чинності чи не були приведені у виконання, віднині втратили чинність.

Таке формулювання усунуло усі сумніви щодо можливого виключення певних положень із законодавства. Більше того, формально це стосувалось і колишніх австрійських дискримінаційних постанов, все ще чинних, щодо мов нацменшин. Але це порушило усіма дотримуваний законодавчий принцип: lex retro non agit — закон не має зворотної сили.

Заступник міністра юстиції, представляючи уряд, піднімав питання необхідності законопроекту, аргументуючи це тим, що численні нові постанови, що набули чинності у багатьох сферах життя, тим самим замінили закони, колись встановлені на розчленованих польських землях і, отже, скасували колишні дискримінаційні постанови. Він також наголошував, що суди повністю поважали принцип рівності усіх громадян і діяли відповідно до рішень Верховного суду. Але, не маючи нічого проти початкового законопроекту, заступник міністра все-таки запропонував видалити другу статтю і сформулювати першу статтю так:

Постанови, що обмежують громадянські права польських громадян чи надають їм привілеї на підставі походження, раси чи віросповідання, які включені у законодавства, прийняті до того, як Польща відновила свою державність, і якщо вони розходяться із правовим статусом, встановленим **на підставі вищезгаданого факту**, чи є несумісними зі статтями конституції, які забезпечують рівність перед законом усіх громадян, **втрачають чинність**, навіть якщо окремі з них не були однозначно скасовані законом.

В порівнянні з початковим законопроектом, урядова пропозиція була вужчою в масштабах. Проти неї виступили депутати Християнсько-демократичної партії, Польської селянської партії «Пяст» і кілька депутатів з Позапартійного блоку взаємодії з урядом, котрий хотів, щоб контроверсійні постанови були скасовані. Професор Богдан Вінярський з Національної партії пропонував, щоб законодавчий комітет переглянув законопроект з метою встановити, наскільки необхідно його приймати. Але оскільки депутати-представники національних меншин, ліві та кілька депутатів з Позапартійного блоку підтримали урядовий законопроект, врешті-решт він був ухвалений.

Законодавча процедура, однак, займала так багато часу, що законопроект перед розпуском сейму 30 серпня 1930 року так і не встигли прийняти. Парламент, який було обрано тільки у листопаді 1930 р. і в якому провідну роль відігравав Позапартійний блок взаємодії з урядом, схвалив урядовий законопроект, що передбачав скасування окремих постанов, які обмежували громадянські права громадян республіки у зв'язку з їхнім походженням, національністю, расою, віросповіданням[27]. Законопроект, поданий до конституційного комітету заступником міністра юстиції 22 березня 1929 року, був лише трохи виправлений у кінцевій версії, хоча він включав важливе доповнення, що скасовувало дискримінаційні постанови щодо мови, якою спілкується частина польських громадян.

Таке завершення дискусії про скасування дискримінаційних постанов було, очевидно, зручним для уряду. Парламенти попередніх скликань, в яких домінували демократичні партії, були неспроможні вирішити це ключове конституційне питання, навіть незважаючи на підтримку депутатів-євреїв лівицею. І лише обраний в антиконституційний спосіб парламент, у якому домінували прихильники Травневого перевороту, спромігся скасувати дискримінаційні постанови в короткі терміни.

У другій половині 1930-х рр., однак, у стінах польського парламенту виникли пропозиції знову обмежити громадянські права євреїв. Пропозиція про заборону ритуального забою худоби (шхіти), що була поставлена на обговорення групою депутатів включно з Яніною Присторовою (дружиною спікера сейму, колишнього прем'єра Александра Пристора), набула широкого розголосу. Формально пропозиція мала на меті врегулювати процедуру ритуального забиття худоби і була подана як вмотивована гуманними цілями. Але виступали економічні причини, оскільки метою було відсторонити єврейських ремісників від забою, а єврейських крамарів — від торгівлі великою рогатою худобою та м'ясом. Маємо підстави припускати й політичні причини. Пропозиція була підтримана опозиційними націоналістичними колами, але уряд був збентежений й виступив проти. Виступаючи з промовою на сесії адміністративного комітету сейму, представник міністерства релігійних культів та освіти Ревд Жонголлович зазначав, що пропозиція має бути підкоригована і переконував, що заборона шхіти — це насильство над конституцією, яка ґарантує свободу віросповідання[28]. На думку міністра сільського

господарства, пропозиція загрожувала інтересам фермерів, оскільки такий законопроект може відбити в релігійних євреїв охоту до вживання м'яса[29]. Зрештою, 17 квітня 1936 року Сейм прийняв законопроект, що обмежував шехіту відповідно до кількості євреїв, мусульман і караїмів, що проживають в окремих регіонах.

На початку 1938 року депутат Януш Дудзінський (обраний як кандидат від проурядового Табору національної єдності) поставив на обговорення проект поправки до цього закону, вимагаючи тотальної заборони шхіти з 1 січня 1939 року. Представник міністерства релігійних культів і освіти знову протестував, стверджуючи, що це буде насильством над свободою віросповідання, а міністр сільського господарства вкотре вказував на можливі економічні наслідки[30]. Адміністративний комітет і комітет з питань самоврядування схвалили пропозицію, але незадовго до очікуваного прийняття законопроекту, парламент був розпущений. Пропозиція знову була поставлена на обговорення у сеймі навесні 1939 року, але цього разу дебати були перервані раптовим початком війни.

25 березня 1938 року, однак, парламент прийняв інший законопроект, який стосувався виробництва і торгівлі предметами релігійного культу. У законопроекті мовилось:

Дозвіл на виробництво і торгівлю предметами та об'єктами релігійного культу, якими користуються віряни християнської, єврейської та мусульманської конфесій, може бути наданий особі, яка є вірянином відповідної конфесії, або юридичній особі, чиє керівництво, контрольний орган та інші керівні органи складаються з вірян відповідної конфесії.[31]

Закон мав на меті усунути євреїв з прибуткового виробництва і торгівлі католицькими предметами релігійного культу.

Характерною ознакою вищезгаданих законопроектів було те, що формально вони стосувались усіх громадян і, отже, не були дискримінаційними. Та насправді вони прямо торкались саме релігійних та економічних інтересів євреїв. Слід зазначити, що законопроекти були запропоновані депутатами, близькими до націоналістичної опозиції, котра прагнула загнати уряд у політичне небуття.

Лише навесні 1938 р. дехто з політиків правлячого табору почав відкрито схилятися до прийняття антиєврейських законів. Мотивований соціальними, економічними та політичними причинами,

консульський департамент міністерства закордонних справ на чолі з Віктором Томіром Дриммером почав заохочувати масову еміграцію євреїв, яких розглядали як політичну силу, що намагається відродити у Польщі демократичне правління всупереч намірам держави[32]. У травні 1938 р. Табір національної єдності схвалив резолюцію, що мала на меті поступово усунути євреїв з польського економічного життя шляхом енергійнішого заохочення до еміграції. Де-факто суть рішення зводилась до винайдення способу легальної дискримінації євреїв[33].

У лютому 1939 року консульський департамент міністерства закордонних справ підготував більш детальний план. Щоб примусити євреїв емігрувати, було заплановано змінити закони і державний політичний курс таким чином, щоб звільнити євреїв зі служби в установах, контрольованих державою, та усунути їх з культурного життя; також план пропонував внести поправки до закону, що регулює надання польського громадянства, запровадити обмежений набір в окремі сфери діяльності, а також спеціальний еміграційний податок, накладений на євреїв[34]. 15 лютого 1939 року ці пропозиції у більшості своїй були схвалені міністром Ю.Беком[35], але заплановані законопроекти так і не були детально відібрані чи підтримані.

Не секрет, що велика кількість євреїв були польськими громадянами, добивались скасування дискримінаційних законів і були рушієм гострої політичної боротьби у Польщі часів міжвоєнного періоду. Незважаючи на те, що в парламенті, який обирався після створення польської держави, явно переважали демократичні партії, практика відрізнялась від теорії. Націоналістичне праве крило, представлене головним чином Народним національним союзом, пізніше трансформованим у Національну партію, робило спроби скористатися складним становищем на східному прикордонні для того, щоб обмежити кількість польських громадян непольської національності. Пропоновані законопроекти, які скасовували обмежувальні постанови проти євреїв, блокувались у різні способи. Незважаючи на те, що націоналістична правиця була при владі протягом відносно короткого періоду (у другій половині 1923 року) і не мала вдосталь часу, щоб диктувати свою політику національним меншинам (включно з євреями), її представники у сеймі і сенаті гальмували законодавчу процедуру, а їхні послідовники в адміністративному апараті паралізовували виконання рішень,

прийнятих міністром внутрішніх справ, який прагнув врегулювати питання громадянських прав.

Деякого прогресу було досягнуто у 1924-25 роках, перед Травневим переворотом. Завдяки ініціативам, започаткованим у цей період, питання польського громадянства для національних меншин після Травневого замаху врегульовувалось ефективніше, хоча окремі нюанси залишались невирішеними. За ініціативою депутатів-євреїв та представників лівиці, пропозиція скасування дискримінаційних законів незабаром була підготована і потім підтримана урядом.

Отже, найважливіші зміни у правовому статусі єврейського населення мали місце після Травневого перевороту, коли авторитарні режими бути здатні зламати опір націоналістичного правого крила опозиції та очистити місцеві органи влади від його прихильників та послідовників. В цьому успіху, однак, були закладені майбутні невдачі, оскільки наприкінці 30-х років той самий авторитарний уряд був здатний ігнорувати демократичну опозицію і брати на озброєння деякі елементи націоналістичної доктрини. Незважаючи на те, що до вересня 1939 року Польща уникала запровадження якихось відверто дискримінаційних законів, деякі ініціативи, зароджені на початку 1939 р., могли б вести у цьому напрямі. Ми не можемо зараз напевне оцінити, наскільки реальною була ця загроза, оскільки раптовий початок Другої світової війни перервав будь-який нормальний розвиток польської республіки.

Примітки

[1] Archiwum Act Nowych w Warszawie [архіви нових документів, далі за текстом — «A.A.N.»], *Komitet Narodowy Polski w Paryżu* [Польський національний комітет у Парижі], том 2066, с. 110

[2] Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej [далі за текстом — DzURP] (1919), № 110, пункт 728.

[3] DzURP (1920), № 35, пункт 200; там само (1925), № 35, пункт 200; там само, № 17, додаток; там само (1921), № 49, пункт 300.

[4] Там само (1920), № 7, пункт 44.

[5] Ця цифра, що вважалась перебільшенням, була цитована Національною партією протягом передвиборної кампанії у 1930-х роках. Та сама цифра цитувалася 27 листопада 1928 року ген. Феліціяном Славой-Складовським на сесії бюджетного комітету у сеймі: A.A.N., *Prezydium Rad Ministrów* [Президіум Ради міністрів, далі за текстом — «PRM»], том 3A15, С. 23.

[6] Центральні сіоністські архіви в Єрусалимі [далі за текстом — «ЦСА»], том A127/95.

[7] Копія рішення Верховного адміністративного суду зберігається у ЦСА, том A127/75.

[8] Цей циркуляр не вдалося знайти, але він згадується у циркулярі, датованому 13 січня 1926 року. Останній з двох циркулярів та інші, які цитуються в цій статті знаходяться у ЦСА, том A127/95.

[9] Рішення за 29 серпня 1926 року містить твердження: «Власті воєводств вирішують на власний розсуд, надавати чи не надавати польське громадянство»: DzURP (1926), № 93, пункт 545.

[10] AAN, PRM, том 3A15, с.15.

[11] ЦСА, том A127/95.

[12] DzURP (1938), № 22, пункт 31.

[13] AAN, Ambasada RP w Berlinie [Польське посольство в Берліні], том 3278, с. 119.

[14] AAN, Ministerstwo Spraw Zagranicznych [міністерство закордонних справ, далі за текстом — «MSZ»], том 9908, с.53.

[15] DzURP (1921), № 44, пункт 267, статті 38, 11.

[16] Monitor Polski (23 березня 1921), № 67.

[17] AAN, PRM, том Rkt 64/4, с. 48-49.

[18] Protokóły Rady Ministrów [протоколи Ради міністрів, далі за текстом — «Prot. RM»], том 17, с. 89, 97.

[19] AAN, Prot. RM, том 21, с. 779.

[20] Там само, том 24, с. 183.

[21] Там само, том 22, с. 778.

[22] AAN, Komitet Polityczny Rady Ministrów [політичний комітет Ради міністрів], том 2, с. 39.

[23] AAN, Prot. RM, том 26, с. 73.

[24] Згідно з поставленим 30 листопада 1928 року депутатом Сейму Максиміліаном Гартгласом та його колегами на обговорення питанням: AAN Ministerstwo Wyznań religijnych i Oświecenia Publicznego [міністерство релігійних культів і освіти], том 390, с. 180-181.

[25] Див. примітку 24.

[26] ЦСА, том A127/106.

[27] DzURP (1931), № 31, пункт 214.

[28] Див. AAN, архів Фр. Потоцького, том 13, с. 4-7, 10-11.

[29] Див. Ч. Бобровський, Wspomienia ze stulecia [Спогади зі століття] (Варшава, 1985), с. 93-94.

[30] AAN, архів Фр. Потоцького, том 13, с. 4-7, 10-11.

[31] DzURP (1938), № 19, пункт 149.

[32] AAN, MSZ, том 1004, с. 8, 13.

[33] Там само, 135.

[34] Там само.

[35] AAN, MSZ, том 9908, с. 53-54.

СТОРОНИ ТРИКУТНИКА: ВІДНОСИНИ МІЖ ПОЛЯКАМИ, УКРАЇНЦЯМИ ТА ЄВРЕЯМИ НА ГАЛИЧИНІ ПІД ВЛАДОЮ АВСТРО-УГОРЩИНИ

Джон-Пол Химка

Коронна земля Австрійської імперії Галичина має не найкращу репутацію в літературі. У знаменитому романі Ярослава Гашека «Пригоди бравого вояка Швейка» генерал-майор Шварценберґ «страждав на манію відправляти офіцерів у найбільш неприємні місця. За найменшої провини офіцер одразу прощався зі своїм гарнізоном і опинявся на шляху ... до якого-небудь вогкого, забутого Богом аванпосту у сльотавих нетрях Галичини».

Можливо, Галичина й була малоприємним, але не малозначущим місцем на сході Центральної Європи. З територією, що становила майже 80.000 квадратних кілометрів і чисельністю населення, що перевищувала 8 мільйонів в 1914 році, Галичина була найбільшою провінцією серед земель і королівств, представлених у Райхсраті. Галичина одержала свою назву від середньовічного українського Галицького князівства, що розташовувалося на півночі від Карпатських гір у західних межах Київської Русі. Австрія здобула цю територію в результаті першого поділу Польщі 1772 року. Австрійська коронна земля вміщувала не лише більшу частину давньої Галицької Русі, але також і ряд етнічних польських територій, які не мали жодного відношення до середньовічної Галичини. В австрійській Галичині поляки та українці становили понад 40% населення кожен, і євреї — більше 10% (див. таблиці 1-3). Також у коронній землі проживали нечисленні німецькі меншини, і, історично, вірменська меншина, що до XIX століття більш-менш асимілювалася з польським населенням. У східній Галичині, територія якої більшою мірою

відповідала середньовічній Галичині, українці становили 65% населення, поляки — 20%, і євреї значно більше 10%.

Надалі я стисло описую відносини між трьома основними народами, що населяли австрійську Галичину — поляками, українцями і євреями — приділяючи особливу увагу соціальним, політичним, релігійним і культурним аспектам цих відносин. Дана стаття не є екскурсом ні в історію Галичини під владою Австро-Угорщини, ні в історію будь-якого із цих трьох народів; дослідження строго зведене до проблеми міжнаціональних відносин, найбільш важливі аспекти яких — галицька, польська, українська і єврейська історія, як правило, не зачіпала. У позначених рамках я сподіваюся представити якомога більш повний і збалансований аналіз «галицького трикутника».

Таблиця 1. Етнічний склад населення Галичини, 1825-1857

Рік	Поляки	Українці	Євреї	Усього (а)
1825	1.800.000	1.740.000	270.000	3.850.000
1846	1.994.802	2.441.771	335.071	4.875.149
1857	1.981.076	2.085.431	448.973	4.632.866

Примітка: Ця рання статистика, зрозуміло, досить неточна.

(а) Включаючи німецьку й інші меншини.

Джерело: М. Кордуба «Розвій українського населення на Галичині за останні сто років», Світ, 2 13-14 (15 липня 1926), 4-7.

Таблиця 2. Релігійний склад населення Галичини, 1880-1910

Рік	Римо-католики	Греко-католики	Євреї	Усього (а)
1880 (б)	2.706.977	2.518.408	686.596	5.938.461
1890 (в)	2.999.062	2.790.577	770.468	6.607816
1900 (г)	3.345.780	3.108.972	811.183	7.315.939
1910 (б)	3.731.569	3.379.613	871.895	7.980.447

Джерела:

(а) Включаючи протестантів і представників інших деномінацій.

(б) Кордуба М. «Розвій українського населення на Галичині», 4-7.

(в) «Die Ergebnisse der Volkzahlung vom 31 December 1890», pt. 1: «Die summarischen Ergebnisse der Volkszahlung», Osterrichsche Statistik, 32 (1892), 124, 171.

(г) Володимир Охримович «З поля національної статистики Галичини», Студії з поля суспільних наук і статистики, 1(1909), 67

Таблиця 3. Мовний склад населення Галичини, 1880-1910

Рік	Польська	Українська	Німецька	Усього (а)
1880	3.058.400 (б)	2.549.707 (б)	324.336 (б)	5.938.461 (в)
1890 (г)	3.509.183	2.835.674	227.600	6.607.816
1900 (д)	3.988.702	3.074.449	211.752	7.284.703
1910 (в)	4.672.500	3.208.092	90.114	7.980.477

Примітка: В австрійських переписах їдиш не визнавався як мова й більшість євреїв указували своєю мовою польську. Крім того, статистичні матеріали перепису на Галичині сильно завищують число носіїв польської мови. Більш детальне обговорення мовної статистики міститься в E. Brix "Die Umgangssprachen in Altosterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik den zisleithanischen Volkszahlungen, 1880 bis 1910, Veroffentlichungen der Kommission fur neuere Geschichte Osterreichs, 72 (Vienna, 1982), 353-89.

Джерела:

(а) Включаючи осіб, що вказали інші мови

(б) G. A. Schimmer "Die einheimische Bevolkerung Osterreichs nach der Umgangssprache", Statistische Monatschrift (1881), 106

(в) Кордуба М. «Розвій українського населення на Галичині», 4-7.

(г) "Die Ergebnisse der Volkszahlung vom 31 December 1890", 124, 171.

(д) Osterreichisches statistisches Handbuch, 20 (Vienna, 1901), 5.

Суспільство та економіка

Галичина належить до того цікавого пояса, що простягається від Литви до Трансильванії і складається зі східних меж Польщі до 1772 року й Угорщини до 1918, де традиційно існував сильний взаємозв'язок між національною приналежністю й положенням у соціально-економічній структурі. Це також була зона, де кріпацтво було найважливішим чинником, що формує людське оточення, найбільш очевидно — систему соціального поділу, але також і глибинні структури психології, культури й політики даного регіону.

Шляхецький стан Галичини складали поляки. Вони володіли більшістю земель по всій провінції, ділячи з євреями лише малу

частку до початку XX століття. Із трьох основних народів, що населяли Галичину, поляки завжди мали найбільший політичний вплив і найбільш агресивну культуру. Однак існувало також і значне польське селянське населення, сконцентроване в основному на західній Галичині; крім того поляки населяли міста й містечка західної та найбільші міста східної Галичини; польське міське населення складалося з ремісників, купців, службовців і представників вільних професій. Українці були переважно селянським народом з тонким прошарком духівництва й (до 1840-х рр.) світської інтелігенції. Євреї, що не були ані поміщиками, ані селянами, займали проміжні позиції у феодальній економіці, проміжне положення між паном і кріпаком, так само як і у грошовій економіці, що залишалася малозначущою до 1860 -х[1] (див. таблиці 4 й 5[2]).

Разом із тим, що ці три народи належали до різних соціально-економічних груп з різними культурними рівнями й інтересами, їхні взаємозв'язки не обмежувалися простими розбіжностями. Це були антагоністичні групи, економічні інтереси яких найчастіше вступали у конфлікт. Основна вісь таких протиріч пролягала у відносинах між поміщиками й селянами. Польський варіант кріпацтва, що існував на Галичині до 1848 року, ґрунтувався на примусі селянства до несення трудової повинності. Як і будь-яка інша система примусової праці, він припускав застосування насильства щодо працівників і викликав у селянському середовищі сильну ворожість до поміщицького стану.[3] Землевласники, зі свого боку, створили для себе образ селянства як грубої, неосвіченої череди. Емоційна енергія, породжена в цю епоху, мабуть, накопичувалася й наростала подібно до снігового кому, щоб вивільнитися сплесками жорстоких хвилювань протягом наступного сторіччя. Навіть після 1848 року конфлікт між поміщиками й селянами повністю не припинився. Сеньйори (феодали) і їхні колишні кріпаки протягом п'ятдесяти років запекло боролися за володіння лісами й пасовищами, і до самого розпаду імперії селяни продовжували відчувати себе ніби під батогом, працюючи на земельних угіддях своїх колишніх панів за зарплату.

Таблиця 4. Рід занять і національна приналежність жителів Галичини, 1900 р.

Рід занять	Поляки		Українці		Євреї		Усі жителі	
	Чисель-ність	%	Чисель-ність	%	Чисель-ність	%	Чисель-ність	%
Сільське господарство	2.569.386	77	2.880.476	95	116.098	14	5.603.385	78
Промисловість	327.598	10	58.270	2	232.917	29	641.729	9
Торгівля	111.406	3	6.078	0	279.571	35	394.622	5
Професії	97.162	3	21.791	1	44.517	6	155.622	2
Інше	228.016	7	55.256	2	132.923	16	429.767	6

Примітка: Дана таблиця містить відкореговані дані по українцях і поляках. Я взяв кількість носіїв польської й української мови й відняв кількість євреїв, що вказали своєю мовою спілкування польську й українську (76.6 й 5 % євреїв відповідно). Результат, зрозуміло, неточний. Ці дані містять у собі утриманців і виключають військовослужбовців. Ґрунтується на інформації з: J. Buzek “Stosunki zawodowe I socyalne ludnosci w Galicyi wedlug wyznania I narodowosci, na podstawie spisu ludnosci z 31 grudnia 1900 r.", Wiadomosci statystyczne o stosunkach krajowych, 20/2 (1905), таблиці.

Таблиця 5. Національна структура різних професій, 1990 р. (відсоткові показники)

Національна приналежність	Сільське господарство (а)	Промисловість (б)	Торгівля (в)	Професії (г)	Інше
Поляки	46	51	28	62	53
Українці	51	9	2	14	13
Євреї	2	36	71	29	31

Примітка: див. примітку до таблиці 4.

(а) Включає лісівництво, рибний промисел і суміжні види діяльності.

(б) Переважно ремісниче/дрібнотоварне виробництво, включаючи готельну справу.

(в) Включає послуги зв`язку.

(г) Включає державну службу, духівництво й вільні професії.

Напруга між поміщиками й селянами накопичувалася, переважно, в польсько-українських відносинах.[4] Крім того, що польський

маєток протистояв українській хаті,[5] український націоналізм такою мірою сягав соціальних протиріч, якою польський націоналізм сягти не міг. З погляду польського національного руху, антипатія між шляхтою і простим народом була перешкодою, навіть трагедією. Це стало особливо помітним із повстанням, що спалахнуло на східній Галичині 1846 року. По один бік стояв цвіт польської шляхти, готовий звільнити своїх кріпаків й об'єднатися з ними в ім'я загальної боротьби проти національного гноблення; по інший бік були обурені й мінливі польські селяни, які застосовували жорстоке насильство щодо своїх класових гнобителів, своїх потенційних визволителів, братів-шляхтичів. Для сучасних польських патріотів було настільки важко прийняти цей факт, що вони вигадали легенди, що виправдують це явище: вони обвинувачували зовнішні сили — Меттерніха та його агентів — у підбуренні селян; багато хто також стверджував, що селяни, які нападали на шляхту, насправді були не поляками, а українцями.[6] В українській національній міфології, натомість, селянські повстання звеличувалися. Національний поет Тарас Шевченко навіть прославляв жорстокість гайдамаків, селянських і козацьких заколотників, які влаштовували масову різанину польських шляхтичів у XVIII ст., так само, які і соціальні бандити, які продовжували робити це у XIX ст. (наприклад, у поемі Шевченка «Варнак»).[7] Від самого початку, від 1848 року, українські політичні лідери без вагань приєднали українське селянство з його невдоволенням і соціально-економічними прагненнями до національного руху. З благословення своїх національних лідерів, щороку в травні українські селяни Галичини (але не їхні польські колеги) урочисто святкували річницю свого визволення від кріпацтва; фактично кожне українське село на східній Галичині демонстративно встановлювало хрест на згадку про звільнення. Кривава сорочка кріпацтва не йшла з пам'яті на українській Галичині більшою мірою, ніж на польській.

Ворожість селянства до феодального маєтку зачіпала також і євреїв, оскільки вони іноді управляли маєтками або орендували їх у шляхти, а наприкінці XIX століття навіть стали їх купувати.[8] Незважаючи на те, що не більш ніж кілька тисяч євреїв орендувало або володіло маєтками наприкінці XIX і початку XX століть,[9] селяни чітко ідентифікували євреїв з маєтком. [10]

Єврейський трактирник, відомий майже в кожному селі Галичини, джерело й об'єкт стереотипів, став об'єктом глибокої

ворожості. Оскільки трактирники повинні були одержувати в маєтку дозвіл на постачання спиртних напоїв, вони діяли й сприймалися як агенти землевласника. Польське й українське духівництво, а пізніше популістські й націоналістичні активісти, обвинувачували їх у деморалізації, і антиалкогольні кампанії найчастіше набирали антиєврейської спрямованості. Ба більше, трактирники за своєю основною роллю, так само як і при додаткових можливостях (як лихварі або крамарі) являли собою нову грошову економіку, яка змінювала село, створюючи і нові можливості, й безладдя.

Ця нова грошова економіка, що набирала сили після 1860-х, загострила соціально-економічну напругу між євреями з одного боку й поляками та українцями — з іншого. У цьому процесі було два аспекти. По-перше, євреї були провідними представниками грошової економіки на Галичині, як у її відносно нейтральному прояві (такому як торгівля), так і в тому, до якого селянство ставилося негативно (такому як лихварство, що вело до селянських боргів і втрати землі).[11] По-друге, за часів кріпацтва поляки й українці ніколи не були економічними конкурентами євреїв, оскільки відповідні позиції в економіці були строго визначені й розмежовані; однак наприкінці XIX — початку XX століть суперництво розросталося, особливо з відколи поляки й українці зайнялися торгівлею. Неєврейські крамарі волали до національної солідарності для залучення покупців і часто спонукали до бойкоту підприємств, що належали євреям.

І український, і польський національні рухи розпалювали соціально-економічну ворожнечу щодо євреїв. Особливо поляки були схильні вважати, що євреї, як орендарі маєтків, лихварі і трактирники могли прекрасно відігравати роль козлів відпущення. Антагонізм польських селян, що у протилежному випадку міг би бути спрямований на польську шляхту, яка володіла землею, міг звернутися на них, і в такий спосіб формування єдиної польської нації могло бути відкладене.

Зі свого боку євреї сформували у своїх головах стереотип «грубого й тупого селянина, вартого презирства»[12] і страху, і стосувався цей стереотип переважно селянського народу Галичини — українців.

Політика

Першим народом, що у Галичині думав і діяв політично, були поляки. Їхня політика складалася зі спроб відновити польську державність, спочатку за допомогою альянсу з Наполеоном, а потім, в 1830-х і 1840-х, за допомогою ряду підпільних повстанських організацій. Діяльність поляків, і особливо їх таємних товариств 1830-х, вплинула на український рух, що зароджувався у Львові, «Руська Трійця».[13]

Від середини XIX століття, з революцією 1848-49 рр. і настанням конституційної ери в 1860-х, всі три народи були утягнені в політику. В ході революції 1848-49 поляки, за винятком селянства, поєднували себе з революційними силами Європи й імперії. Хоча вони співчували угорському повстанню, свіжий приклад подій 1846 р. прищепив їм обережність. Вони сформували Народну Раду, покликану представляти населення Галичини, але виявили, що їхні плани зруйновані конкуруючим представницьким органом, Головною Руською Радою, заснованою українцями й підтриманою рядом діячів австрійського уряду. В ході революції українці сформулювали свої перші політичні вимоги, поділ Галичини на окремі східну й західну провінції, у яких, відповідно, будуть домінувати українці й поляки. Головна Руська Рада зібрала сотні тисяч підписів під петицією на підтримку поділу Галичини, переслідувала українські політичні й соціально-економічні цілі в австрійському парламенті й залучала суспільну думку. Поляки були щиро здивовані політичною силою українського руху, що до 1848 року був маргінальним і переважно культурницьким, і розцінювали це вторгнення на політичну сцену як наслідок втручання реакційних австрійських політиків. Побутувала думка, що граф Франц Штадіон вигадав русинську національність, діючи у традиціях австрійської політики розділяти й панувати. Однак, насправді хоча український рух у 1848-49 рр. і користувався заступництвом імперської влади, не він був джерелом сили, що настільки вражала сучасників. Нещодавно звільнені селяни сприймали польську Народну Раду як установу лендлордів, а Головну Руську Раду як свою власну. Українське керівництво інстинктивно й розсудливо підтримувало устремління селян, особливо їхньої претензії на більшу частину лісів і пасовищ, право власності на які було спірним. З погляду загальноєвропейської й габсбурзької політики, український рух був контрреволюційним,

однак з погляду конкретної ситуації на сході Центральної Європи він мав найрадикальнішу соціально-економічну програму. Саме в ході революції народився образ «вірних Габсбурґам» (Habsburgtreu) українців, тирольців сходу. Однак така репутація була продуктом специфічного переплетення інтересів, вона виникла під час революції, і пізніше майже не мала політичного значення.

Політика як така припинилася після придушення революції, поки поразки 1859 й 1866 рр. не змусили Австрію реформувати свою політичну структуру. В ході конституційних дебатів 1860-х років вийшов на поверхню українсько-польський конфлікт 1848 р. Українці, як і раніше, виступали за поділ Галичини й бачили в німецьких централістах своїх природних союзників. Польські демократи хотіли, щоб ця величезна провінція користувалася офіційною автономією уздовж кордонів угорського королівства, й де б існувала польська політична гегемонія. До кінця 1860-х слідом за демонстраціями, організованими демократами й після виникнення нової ініціативної і консервативної польської партії, Станьчиків, Габсбурґи врегулювали питання про статус Галичини; вона повинна була стати єдиною провінцією, що користується широкою, але неофіційною автономією під надійним контролем польської знаті. Позиція Відня була зрозуміла: польська шляхта становила єдиний стан на Галичині, що мав необхідні культурні й матеріальні передумови для здійснення владних повноважень. Однак українські політичні лідери відчули себе жертвами цих рішень, особливо в світлі їхньої лояльності до династії під час недавньої революції, багато хто тепер став розраховувати на те, що Росія буде відстоювати їхні інтереси. Русофільська тенденція переважала в українській політиці з 1860-х по 1880-і й серед інших її ознак була безкомпромісна ворожість до всього польського.

Поляки, зі свого боку, звернули проросійські симпатії української інтелігенції, як їм здавалося, на свою користь. З погіршенням австрійсько-російських відносин в 1870-х — 1880-х, польські політичні лідери вказували на українців-русофілів як на небезпечно нелояльний елемент в особливо вразливому місці розташування — поруч із російським кордоном. Вони намагалися переконати Відень у тому, що вони, поляки — єдиний надійний елемент у коронній землі, й у тому, що колишні тирольці сходу стали віроломними ірредентистами. У 1880-х польська влада на

Галичині вела наступ на українське русофільство; в одному лише 1882 році переслідували в судовому порядку головних русофілів за обвинуваченням у державній зраді й очистили від підозрюваних у русофільстві українське вище духівництво.

Гоніння на русофілів прискорили появу іншого українського політичного руху — народовства. Новий рух не мав жодних симпатій до Росії, виступаючи за ідею повної незалежності українського народу, і завзято й ефективно трудився над тим, щоб знайти міцний фундамент у селянському середовищі. Цей динамічний рух став домінуючим в українській політиці Галичини наприкінці 1880-х і залишався таким до розпаду імперії й після нього. Хоча спочатку народовство не було таким фанатично антипольським як русофільство, консервативна шляхта східної Галичини, подоляни, бачили в ньому приховану загрозу. До початку 1890-х впливові подоляни вже вирішили, що русофільський рух, який слабшав, був меншим із двох зол, і галицькі намісники Леон Пінінський (1898-1903) і Анджей Потоцький (1903-8) свідомо підтримали русофілів, аби належним чином протистояти зростаючому українському руху народовців.[14]

Виникнення народовства означало поширення української національної ідеї й політичної самосвідомості в широких масах населення східної Галичини. Однак аналогічний процес відбувався й у польському суспільстві. До кінця 1880-х польська політика Галичини була більшою мірою монополізована двома консервативними шляхетськими партіями, станьчиками із центром у Кракові, й подолянами із центром у Львові. Демократи, що відігравали помітну роль у 1848-49 й у 1860-х, були відсунуті на другий план політичного життя Галичини. Наприкінці 1880-х, однак, виник польський народницький популістський рух, натхненний емігрантом з Конгресу королівства, Болеславом Вислоухом. У 1890 в польському середовищі виникла соціально-демократична партія. Галицькі соціал-демократи були ідеологічно близькі до крила Польської Соціалістичної Партії Пілсудського, тобто сполучали соціалізм і польський націоналізм. В 1905 праве крило польських націоналістів заснувало Національно-Демократичну Партію, що користувалась особливою популярністю серед польської меншини східної Галичини. Якщо коротко, польський націоналізм і політична самосвідомість стала пронизувати нові прошарки польського суспільства, нижче знаті й інтелігенції.

До початку століття й українська, і польська громадськість на Галичині складалася з мобілізованих, політизованих націй, у результаті чого національні протиріччя стали більше інтенсивними. Українці підвищили свої вимоги: вони хотіли не просто розділу Галичини, але за можливості незалежної державності[15]; подібно до чехів, вони вимагали свого власного університету і столиці їхньої провінції; також вони наполягали на пропорційному представництві в парламенті й місцевому законодавчому органі. Польські політичні партії майже всіх спрямувань відчували, що українці заходили занадто далеко й занадто швидко, й щосили трималися за те, чим поляки традиційно володіли, їх стан володіння (stan posiadania). Із другої половини 1890-х і надалі польсько-український конфлікт на Галичині перейшов у стадію спорадичного насильства: постріл в українського письменника Івана Франко, вбивство українських селян під час виборів, вчинення масових заворушень і стрілянина в університеті, й убивство намісника Потоцького в 1908 році українським студентом. Й українські, і польські політичні партії, ліві більшою мірою, ніж праві, проводили військове виховання молоді й готували кадри, які будуть протистояти одне одному на польсько-українській війні, що повинна була спалахнути у 1918 р. в тижні розпаду Австро-Угорщини.

Хоча конфлікт переважав у польсько-українських політичних відносинах на Галичині, було також і кілька моментів компромісу. Приблизно 1870 р., коли рух народовців на українській Галичині був іще в меншості, його лідери прагнули до угоди з найбільш прогресивними представниками польських демократів. Однак, як непопулярний альянс політичних маргіналів, це не принесло ніяких плодів. З 1890 по 1894 українські народовці прийшли до взаєморозуміння з польським клубом. Але ця «нова ера» закінчилася взаємними обвинуваченнями, при цьому в українців склалося враження, що поляки робили лише поверхневі поступки, і що поляки вважають вимоги українців нереалістичними й радикальними. Відчуваючи швидке наближення світової війни, Відень прагнув примирити провідні народи своєї східної провінції, і в 1914 він фактично ініціював досягнення важливого компромісу між поляками й українцями, що збільшив представництво українців у законодавчих зборах Галичини (Галицькому Сеймі)[16] й було взято зобов'язання створити український університет. Однак цей компроміс було

зруйнвано, так само як імперію, під час війни. З моменту своєї появи на Галичині, із другої половини 1870-х, польські й українські соціалісти намагалися працювати разом. Насправді, однак, їхні відносини були щонайменше бурхливими; вони сформували окремі соціалістичні партії й сварилися майже стільки ж, скільки й співпрацювали, з часом відносини лише погіршувалися.[17]

Єврейська політика почалася з боротьби за емансипацію протягом революції 1848-49 і реформ 1860-х. У ході революції й сесій Галицького Сейму 1866-68 єврейські політичні лідери вступили в союз із польськими демократами й — у другій половині 1860-х — з модернізованим крилом консервативної шляхти, станьчиками. Тільки ці два політичних рухи Галичини, хоч і непослідовно й не повністю, підтримували спроби євреїв досягти узаконеної рівності із християнським населенням. Єврейській емансипації опонували ті політичні групи, які залишилися несприйнятливі до ліберальних ідей, що вийшли в той період в Австрії на передній план: старше покоління краківських консерваторів, подоляни східної Галичини й українці. В останньому випадку сильна ідентифікація українців із селянством (дійсно, деякі з їхніх політичних представників були селянами) також змушувала їх протистояти єврейській емансипації, особливо враховуючи, що євреї входили до муніципального уряду й володіли землею. До 1868 року, однак, євреї домоглися офіційної емансипації. [18]

Більшу частину XIX століття євреї недвозначно єдналися з поляками проти українців. В 1848-49 єврейські політичні лідери підтримали польську Народну Раду, в 1860-х вони підтримали рух за автономну Галичину з польським домінуванням, і на виборах у парламент і законодавчі збори (за винятком парламентських виборів 1873 року[19]) вони зволіли підтримати польських, а не українських кандидатів на східній Галичині.

Безліч факторів визначило цей союз із поляками. Приміром, євреї були нечисленною й уразливою меншістю в регіоні, де поляки, особливо після 1867 року, були політично, культурно й соціально домінуючим елементом. Для євреїв приєднатися до політично маргінальних, пригноблених і плебейських українців не мало б сенсу, навіть якби останні були добре налаштовані до них. Однак українці були ким завгодно, але не юдофілами. Тут був присутній не тільки соціальний антагонізм між селянами і євреями, але й

те, що українським політичним лідерам довгий час не вистачало проникливості осмислити єврейське питання більш співзвучно з ліберальним мисленням, що виникло навіть у деяких польських колах. Більше того, майже до кінця XIX століття керівництво українського руху складалося переважно зі священиків (їхня впливовість на місцевому рівні збереглася й у XX столітті), і цей клерикальний вплив на український рух не сприяв більш освіченому ставленню до єврейського населення. До того ж у десятиліття формування — в 1860-і, 1870-і й 1880-і роки — в українському русі переважали русофіли, чиї політичні погляди зміцнювали їхню антипатію до євреїв і викликали відторгнення з боку єврейської громади. Характерно, що коли влада Галичини почала великий наступ на русофільський рух в 1882 році, багато євреїв східної Галичини, злякані погромами, що відбулися попереднього року по той бік кордону, в Росії, доносили на підозрюваних русофілів, і русофільська преса, своєю чергою, лютувала проти євреїв.[20]

Окрім тієї обставини, що поляки були могутніми, а українці слабкими й недружніми, еврейсько-польський альянс на Галичині XIX століття також був зумовлений специфічними виборчими технологіями, характерними для того місця й часу. Перевага польської шляхти в політичному житті Галичини частково виникала зі здатності польської шляхти бути обраною селянами (як польськими, так і українськими), відносини з якими, проте, були об'єктивно суперницькими. Це в принципі було можливо завдяки виборчому законодавству, що розділяло електорат на розряди (курії) більш-менш відповідно до соціальних класів. У розряді селян виборче право було непрямим, таким чином, на останньому етапі виборчого процесу необхідно було впливати лише на мале число селянських виборців, щоб вони проголосували за кандидата від шляхти. Цих виборців просто й безсоромно підкуповували, щоб вони голосували так, як бажає шляхта; а там, де селянська політична свідомість була занадто розвинута, щоб дозволити купівлю голосів за горілку, ковбасу, гроші або доступ до лісів чи пасовиськ, використовувалися інші виборчі виверти, аж до крадіжки виборчих бюлетенів.[21]

Для всіх цих операцій євреї, особливо найбільш впливові трактирники, орендарі й керуючі маєтками й лісами, служили практично необхідними інструментами польської шляхти.[22] Цей факт не тільки скріплював польсько-єврейський виборчий союз, але

й глибше вбивав клин між євреями й українськими націоналістами. Цей прагматичний союз мав, втім, навіть більш важливий зміст. Він втілює більш значимий соціальний факт, що найчастіше ті євреї, які користувалися впливом у своїй громаді в силу свого високого соціального статусу — а трактирники й помісні євреї користувалися — не могли діяти як цілком незалежні агенти, але значною мірою їхній статус залежав від прихильності польських лендлордів. Конкуренція за право пропинації (керування трактиром) і конкуренція за оренду й керування маєтками ставала надзвичайно важкою; ніхто не міг уявити собі трактирника або орендаря сеньйора, що ризикує доброю волею, відмовляючись працювати на обрання даного кандидата.

Крім цього були й інші фактори, що пояснюють єврейсько-польський альянс. У другій половині XIX століття багато євреїв, залучених у політику, були щирими польськими патріотами. Це представляло особливу кон'юнктуру в розвитку єврейської політики на Галичині. Ще до кінця сторіччя, коли з'явилися будь-які форми єврейського національного руху, соціалістичного, чи то сіоністського, все-таки націоналізм мав потужне вплив вже починаючи від середини століття, і ті Галицькі євреї, які в силу свого походження або соціального статусу підпали під його чари, цілком природно перейняли польський варіант, особливо в той період, коли винятковість польського ще не викристалізувалася. Більше того, з початку століття єврейська еліта Галичини була під впливом ідей Гаскали, що походили з Німеччини, і закликали до лінгвістичної, культурної й громадянської акультурації з неєврейською більшістю. Хоча споконвічно цей процес прийняв форму асиміляції з німецькою культурою (що було цілком обґрунтовано в австрійській Галичині, особливо до 1860-х), уже до середини століття він розвивався в бік культурної асиміляції з поляками.[23] У 1880-ті роки спостерігався розквіт руху за асиміляцію з поляками серед галицьких євреїв,[24] що, особливо на ранніх етапах, включало прийняття та засвоєння польських політичних цілей.[25]

Майже всі узи, що пов'язували євреїв з поляками політично, почали рватися з настанням нового сторіччя. Одним з найбільш потужних факторів стало розширення виборчого права: спершу введення 5-ї курії, заснованої на загальному чоловічому виборчому праві, в 1897, а потім і повне заміщення системи курій загальним універсальним чоловічим виборчим правом в 1907. Хоча ці реформи

поширювалися тільки на парламентські вибори, у той час як система курій зберігалася на виборах у законодавчі збори Галичини, реформи все-таки змінили баланс політичних сил на Галичині, так само як і в усій Австрії. Нова електоральна політика прискорила політизацію мас і зруйнувала монополію на владу, яку традиційно втримувала польська шляхта. Українці стали одержувати відчутну вигоду, польські селяни, нарешті, увійшли в політику; і вперше навіть єврейські маси приєдналися до політичних рухів, що представляли їхні власні інтереси. Зрозуміло, появу загального чоловічого виборчого права варто розуміти не просто як несподівану зміну, але також і як кульмінацію процесу, що відбувався як мінімум з 1860-х й обов'язкового утворення, що включало введення місцевого самоврядування, цивільних прав, і представницьких зборів з обмеженим правом голосу.

На початку століття також неабияка доза антисемітизму була привнесена в політичну культуру поляків Галичини. Хоча в польських політичних колах завжди були антиєврейські тенденції, нова ера почалася з виникнення «національної демократії». Національні демократи гордо відстоювали новий політичний антисемітизм і вважали його складовою польського патріотизму. Через українсько-польські протиріччя ці праві націоналісти домінували серед польської меншини східної Галичини; особливо, їх підтримувала могутня знать східної Галичини, подоляни. Зростаючий вплив затятого антисемітизму в польській політиці Галичини остудив запал прихильників асиміляції з поляками. Якщо на початку конституційної епохи освічені євреї Галичини гаряче ставилися до польських патріотів, але із зусиллям могли говорити польською, напередодні Першої світової війни всі єврейські інтелектуали володіли польською, однак теплих почуттів до Польщі майже не залишилося.

На початку XX століття український рух також сильно змінився, порівняно з тим, яким він був у перші десятиліття конституційної ери. Тепер він переважно мав українську орієнтацію; русофіли не зникли повністю, однак були політично незначущими й нехтувалися свідомими українцями. Священики були лідерами лише на сільському рівні, фактично в партії над виконавчими постами й основними редакційними колегіями мали владу антиклерикали.[26] Українська політика також набула досвіду і витонченості. Тепер вона твердо розташовувалася на лівому фланзі політичного спектру, з

переважнимиліберально-демократичнимийсоціалістичнимиідеями. Крім того, сучасний політичний антисемітизм був представлений лише на периферії української політики: у залишках русофільського руху, де міг відчуватися вплив російських чорних сотень, і в мізерній Християнській соціалістичній партії.

У цих умовах нарешті виникла можливість для політичних союзів між українцями і євреями. В 1907 році українські партії й сіоністи вступили в передвиборний союз,[27] а українські і єврейські соціал-демократи взаємодіяли в боротьбі проти претензій польських соціал-демократів домінувати в соціал-демократії на Галичині. Коли розпалася Австрія й вибухнула українсько-польська війна за Львів, євреї заявили про свій нейтралітет. Поляки, проте, відчували, що євреї насправді були на боці українців, і покарали їх дводенними погромами, щойно українські сили були витиснуті з міста.[28]

Релігія

Дані три народи представляли, загалом, три окремі релігійні культури: римо-католицизм, греко-католицизм (уніатство) та юдаїзм.[29] Відносини між ними були непростими в австрійський період і задовго до нього. Коли Австрія отримала Галичину, Українська уніатська церква, що існувала там, була, значною мірою, продуктом більш раннього конфлікту між поляками та українцями та між західним і східним християнством. Витоки українського уніатства сягають кінця XVI століття, коли, через ряд причин, православна ієрархія білоруських і українських територій польсько-литовського союзної держави вирішила приєднатися до Римської католицької церкви. У цьому першому (до речі, досить вільному) етапі уніатства, коли ініціатива церковної унії виходила безпосередньо від української сторони, Галичина не брала участі, залишаючись цитаделлю православ'я. Церковна унія в інших українських землях незабаром похитнулася в своїх основах козацьким повстанням XVII століття під керівництвом Богдана Хмельницького, який, крім усього іншого, прагнув придушити унію і відновити православ'я як єдину релігію на українській території. Тільки на початку XVIII століття, після того, як Польща втратила лівобережну Україну, і залишки козаків на правому березі були придушені, унія поширилася на західноукраїнські території, включаючи Галичину. Уніатська церква на Галичині,

таким чином, виникла як результат польської «реконкісти». Їй не вистачало динамізму раннього уніатства. Фактично, вона була трохи більш політично безпечною формою східного християнства, церква підходила для кріпацького населення східних прикордонних земель, і, як і її віряни, вона була, незважаючи на намагання деяких видатних єпископів, бідною, покинутою, безсилою і неосвіченою.[30]

Австрія в певному сенсі поводилася як прекрасний казковий принц, що рятує свою кохану від важкої роботи й поневолення й повертає її на почесне місце. Освічені абсолютисти Марія Тереза та Йозеф II, негайно після набуття Галичини, приступили до роботи з підвищення статусу української церкви. Марія Тереза рехристианізувала її в греко-католицьку церкву, що символізувало повну рівність із Римською католицькою церквою. І вона, і її син засновували регулярні семінарії, щоб греко-католицькі священики могли мати таку ж добру освіту як їхні римсько-католицькі колеги. Вони звільнили їх і їхніх дітей від всіх феодальних повинностей і податків (рент), і Йозеф II установив для них постійну платню, щоб вони більше не були жебраками. За старої Польщі головою римо-католиків у Львові був архієпископ, а українців — усього лише єпископ. Тут також австрійці встановили повну рівність й в 1808 відновили греко-католицьку Митрополію Галича. Ці вдосконалення в справах української церкви не були сприйняті із симпатією ієрархією латинського обряду Галичини. Львівський римо-католицький архієпископ, Вацлав Сієраковський запекло боровся проти деяких реформ, що приносили користь уніатам, надсилаючи ноти протесту в Рим і Відень. Зі свого боку, українські ієрархи були глибоко прихильними до династії Габсбурґів. Коли у 1809 році польські повстанці зайняли Львів і намагались змусити греко-католицького митрополита Антонія Ангеловича присягнути на вірність Наполеону, митрополит відмовився і втік з міста. Повстанці наздогнали і заарештували його, однак врешті він отримав винагороду від імператора за стійкість.

Новоз'явлені українські священики, продукт австрійської освіти, стали першою українською інтелігенцією, й у 1820-х — 1830-х рр. були першими, хто розбудив українську національну самосвідомість. Вони також сформували політичне керівництво українського руху під час революції 1848-49 і на кілька десятиліть після неї. Крім їхньої участі в політичних аспектах польсько-українського конфлікту, чиї

контури були змальовані в попередній частині, вони також були головними дійовими особами й більш конфесійних аспектів цього конфлікту.

Виконуючи роботу, типову для першої стадії національного відродження — досліджуючи свою історію, борючись із проблемами мови й національної ідентичності — українські священнослужителі цілком природно осмислювали історію й ідентичність своєї окремої церкви, з її змішаним положенням між східною та західною гілками християнства. Багато хто прийшов до висновку, що найцінніші елементи їхньої української церкви належать до східної спадщини. Вони ініціювали рух за очищення своїх літургійних практик від латинських нашарувань, що нагромадилися за довгий період нерівноправного співіснування з римо-католиками поляками. Цей рух уперше виник в 1830-х, і виплив на поверхню з більшою силою в 1860-х, набувши на той час політично мотивованого і категоричного антипольського забарвлення. Східноорієнтовані священики, особливо, але лише ті, хто був пов'язаний з русофільським рухом, видозмінили існуючі ритуальні практики відповідно до чистої східної моделі, надягали головні убори, які носили православні священики, і підносили трираменні хрести, які звичайно асоціювалися із православ'ям. Ці нововведення (або, в очах східноорієнтованого духівництва, реставрація) не тільки викликали осуд з боку Риму, але й жорстоко переслідувалися з боку польської адміністрації на Галичині. Багато сіл східної Галичини стали свідками зіткнень між парафіяльною й цивільною владою, коли останні прибували зносити трираменні хрести.

Польсько-український конфесійний конфлікт досяг вищої точки у Холмській справі в 1860-х та 1870-х рр. Уніатство було придушено в більшій частині Російської Імперії до середини століття. Вціліла тільки одна уніатська єпархія, Холмська, розташована в межах Польщі. Тут процес латинізації уніатської церкви просунувся дуже далеко, і духівництво було великою мірою полонізоване. Багато хто з холмських священиків симпатизував польській патріотичній агітації в 1861 і повстанню 1863-64. Російський уряд вирішив боротися з польським впливом у Холмській області й із цією метою викликав кілька сотень українських учителів священиків з Галичини, аби очистити східний обряд Холма від латинізації і накинути уніатському населенню антипольську, проросійську свідомість. Хоча економічна

мотивація грала важливу й, мабуть, навіть вирішальну роль в еміграції до Хелма, конфесійні та ідеологічні фактори також справили свій вплив: емігранти з Галичини, у цілому, група молоді, одержали свободу дій, якої їм бракувало на колишньому місці проживання, очищаючи уніатський обряд, вони також могли виливати свою ворожість на польських римо-католиків, користуючись благоволінням влади. Зрозуміло, поляки Галичини й інших частин були налякані цим антипольською змовою між греко-католиками та російським урядом. В 1875 році справа зайшла далі, ніж від початку очікував багато хто з галицьких емігрантів: російська влада довела справу до логічного завершення — повного скасування унії в Холмській єпархії. Перед емігрантами постав вибір — приєднатися до Російської Православної церкви або повернення на Галичину. Більшість зволіла прийняти православ'я й залишитися в Росії.[31]

Холмська справа не тільки розширила провалля між польськими римо-католиками та українськими греко-католиками на Галичині; вона також серйозно скомпрометувала останніх в очах Ватикану та Відня, викликавши занепокоєння із приводу зазіхань Росії на жителів східного пограниччя. Коли в 1882 році найбільш радикальний з русофілів, греко-католицький священик Іоанн Наумович підбурював одне українське село заявити про своє бажання навернутися до православ'я, польському політичному й церковному керівництву Галичини не склало труднощів переконати вищі інстанції в Римі та Відні прийняти швидкі й рішучі заходи зі знешкодження української церкви й покласти кінець проправославним і проросійським настроям. Влада змусила греко-католицького митрополита і його найближчих радників піти у відставку й перетворила український Василівський чернечий орден на монастир польських єзуїтів, яким також довірили місіонерську діяльність у сільській місцевості Галичини. Церква відлучила Наумовича й призначила нових, ретельно підібраних ієрархів.[32] Всі ці й інші міри сприяли приборканню русофільських тенденцій у греко-католицькій церкві, але також і збільшили обурення українців стосовно польського панування, що тепер, як здавалося, поширилося й на їхню церкву. Дійсно, за порадою польських політичних і релігійних лідерів, в 1890-х Ватикан зробив кроки убік введення целібату серед греко-католицького духівництва, що традиційно вступало в шлюб, і два митрополити, призначені на початку століття, один із яких був ветераном Польської Національної

Гвардії 1848 року, а другий — польський граф, що перемінив обряд з латинського на грецький, щоб потрапити в контрольований єзуїтами Василівський монастир. Це складно обґрунтувати документами, але це не необґрунтоване твердження, що хвиля антиклерикалізму, яка захлиснула українську Галичину в 1890-х й 1900-х, частково була зумовлена відчуттям українців, що поляки почали контролювати їхню церкву.

Польський граф Андрей Шептицький, що займав престол митрополита Галича з 1901 до своєї смерті в 1944, став однією з видатних особистостей української історії XX століття.[33] Підґрунтя цього призначення ніколи не досліджувалося, але схоже, що польські правлячі кола Галичини вважали, що поставили свою людину на чолі української церкви.[34] В якомусь сенсі вони були праві. Жоден греко-католицький прелат не був знайомий із вищими колами польського суспільства так, як Шептицький, і жоден греко-католицький прелат не брався за примирення поляків і українців з настільки глибокими внутрішніми переконаннями, як він. Однак Шептицький також приймав українську національну самосвідомість і робив усе, що було в його силах, щоб підтримати ці устремління всиновленого ним народу, які він уважав співзвучними поглядам християнського світу. Результатом було те, що польські кола, які спочатку привітали його вступ на посаду українського митрополита, оскільки вважали його «своєю людиною», незабаром стали його ненавидіти особливою ненавистю, яку відчувають до ренегатів.

В епоху Шептицького польсько-український конфесійний конфлікт набув більш відкрито політичного характеру, ніж колись у минулому. Римо-католицький архієпископ Львова, Йозеф Білчевський, вніс свій внесок у кампанію полонізації більшої частини української східної Галичини шляхом встановлення там безпрецедентного числа нових римсько-католицьких приходів і капеланств. У боротьбі навколо виборчої реформи польські та українські єпископи стояли по різні боки барикад. В 1906 році провідний представник польського єпископату, архієпископ Йозеф Теодорович, привселюдно висловився проти загального чоловічого виборчого права на виборах у парламент, у той час як три українських єпископи відправилися у Відень, щоб вплинути на імператора щодо запровадження цього права. [35] В 1913 році Билчевский, Теодорович та інші представники польського єпископату, виступили проти

поступок українцям, уникаючи компромісу, коли ті розробляли реформу виборів у законодавчі збори Галичини. Не тільки українські єпископи підтримали проект реформи, але й Шептицький зібрав уламки розбитої угоди, знову надав їй форми й висував її доти, доки вона не була схвалена більшістю голосів законодавчих зборів в 1914 році. У зв'язку з переписом населення 1910 року греко- і римо-католицький архієпископи випустили циркуляри з абсолютно протилежними поглядами. Шептицький стверджував, що всіх римо-католиків, що говорили українською слід вважати українцями, у той час як Билчевский вимагав, щоб їх вважали поляками. [36] Билчевский і Шептицький також зіштовхувалися в ході українсько-польської війни, що почалася після руйнування старого ладу. [37]

Упродовж усього австрійського періоду римський і грецький католицизм змагалися за прихильність пастви. Хоча подібна практика була заборонена Римом, українські пастори намагалися переманити римо-католиків у грецький обряд,[38] у той час як польські пастори намагалися залучити греко-католиків у латинський обряд. Така крадіжка душ, як її називали, не мала нічого спільного з релігією як такою, скоріше з українізацією й полонізацією. В 1863 році римо- і греко-католицький єпископи підписали угоду, так званий Конкордат, аби припинити цю практику. Можливо, без цієї угоди крадіжка душ стала б більш розповсюдженим феноменом, ніж він був, однак Конкордат не може сприйматися як ефективний акт церковного законодавства.

І римська і греко-католицька Церква на Галичині розділяли цілком традиційну християнську позицію відносно євреїв. З початку австрійського періоду й набагато пізніше середини XIX століття, грецькі й римські католицькі єпископи випускали послання, в яких відбивалися середньовічні християнські забобони, наприклад, вони забороняли євреям з'являтися на вулицях під час хресних ходів, й забороняли християнам найматися прислугою в єврейські будинки.

Починаючи від середини XIX століття юдео-християнський конфлікт також набув більше сучасних форм. Священики — активісти антиалкогольной кампанії часто були замішані в антиєврейській агітації. Як місцеві активісти національних рухів, священики також схиляли до підтримки бойкотів єврейських крамниць. Більше того, наприкінці XIX — початку XX ст. обидві християнські церкви

Галичини стали ототожнювати євреїв з агентами секуляризації й антихристиянських доктрин, особливо соціалізму.[39]

Культура

На початку 1840-х років німецький мандрівник писав: «Ті, хто уявляють собі Галичину нецікавим місцем, дуже сильно помиляються. Простий аналіз впливу різних груп населення один на одного не може не бути глибоко цікавим для будь-якого мислячого розуму».[40]

Австрійська Галичина була багата на взаємовплив різних культур. Тут зійшлися не тільки польська, українська і єврейська культури, але в регіоні також відчувалася потужна присутність австро-німецької й російської культури. Міжкультурна взаємодія породила активне культурне життя й величезне число цікавих художників й інтелектуалів. Столиця Галичини, Львів, може похвалитися унікальними зібраннями західно- і східноєвропейських архітектурних пам'яток: тут і польський романський стиль, і Ренесанс, і Бароко, й рококо сусідять із австрійським класицизмом і сецесією так само як і з традиційно візантійською українською й навіть вірменською архітектурою.

У той час як соціальні, політичні й релігійні розходження жорстко розділяли три основних народи Галичини, культура грала більш двозначну роль. З одного боку, вона розділяла, в тому очевидному сенсі, що ці три народи мали власні культурні світи, що тримали їх порізно. З другого боку, відбувався постійний процес взаємного впливу й запозичення, натхненний співіснуванням, і, починаючи приблизно з 1830-х і прискорюючись в 1860-х, загальна тенденція до європеїзації та австрієзації, що вплинула на всі три народи й нова загальна культурна підстава, що створила для них. Переважна більшість галицьких інтелектуалів, зрештою, були випускниками лише двох університетів — Львівського й Краківського.

На початку австрійського періоду ці три культури були відносно відособлені одне від одної. Українці і євреї жили в межах глибоко традиційних, релігійно структурованих культур у деякому віддаленні від загальноєвропейських культурних подій. Обидва ці народи говорили мовами, які, за рідкісними винятками, не використовувалися в пресі. Із трьох основних народів Галичини тільки поляки, а насправді, тільки польська аристократія вела

культурне життя, що відповідало європейській моделі, з письмовою світською літературою, класичною музикою, скульптурою, і навіть знанням основних мов європейської культури: латини, французької й пізніше німецької. Але навіть польська культура Галичини раннього австрійського періоду була відсталою й ізольованою, ослабленою спрямованим усередину сарматизмом шляхти й відрізаністю від інтелектуального руху, що був у Польщі між першим і третім поділами. Німецька культура також була присутня в провінції. І хоча вона була вбого провінційною щодо іншої німецької культури й була на Галичині культурою меншості, вона була досить значущою в перші десятиліття австрійського правління, частково внаслідок германізаційної політики Йозефа II і напливу чиновників властиво з Австрії і з Богемії, але частково також тому, що вона виділялася на тлі культурної рутини Галичини. До розпаду імперії й навіть після нього австрійська культура залишилася на Галичині як фактор, і наприкінці XIX — початку XX століття регіон породив ряд помітних німецькомовних письменників, включаючи Леопольда фон Захер-Мазоха, Карла Еміля Францоза, і Йозефа Рота. Розвиток професійного театру може слугувати дуже приблизним показником «європеїзації» національних культур Галичини. Німецький театр був заснований у Львові в 1776, польський театр — в 1809, український — в 1864, і єврейський (їдиш) театр (Gimpel's Theatre) лише приблизно в 1890.

Процес розвитку сучасних національних культур для українців і євреїв містив у собі в кожному випадку перехідний період, у ході якого національна еліта поглиналася в одну з далеких, але «вищих» культур Галичини. У випадку українців це була лінгвістично близька польська культура. У першій половині XIX століття українські семінаристи і священики говорили між собою польською й у спільному минулому занурені в польське культурне середовище. Початок національного відродження в 1830-х і 1840-х, але особливо революція 1848 і конституційна боротьба 1860-х поклали кінець культурної полонізації й початок процесу побудови української високої культури, в усіх розуміннях рівної польській моделі, добре знайомій кожному освіченому українцеві. Дійсно, передбачалося, що виникнення й відхід з польського культурного середовища були одними з факторів, що призвели до гегемонії русофільської орієнтації серед української інтелігенції в 1860-х — 1880-х рр.:

«Розрив з польським суспільством був настільки важким для покоління українських інтелектуалів, що змусив їх попрямувати у протилежному напрямку».[41] У випадку євреїв, як ми вже зазначали, їхня освічена еліта ототожнювала себе спершу з лінгвістично близькою німецькою культурою, а потім з польською. Тільки ближче до кінця XIX століття, у зв'язку з появою нової єврейської політики, були спроби створити нову єврейську культуру.

Де це було можливо, ці три народи вели окреме культурне життя. Кожен з них, наприклад, випускав власну періодичну пресу (єврейська преса виходила німецькою, польською, івритом і їдишем). Наскільки мені відомо, в історії Галичини був лише один журнал, у якому співробітничали видатні представники всіх трьох національностей: недовго проіснував Przegląd Społeczny, видавцем якого був Вислоух у Львові в 1886-7 р.[42] Характерно, що він виходив польською, мовою, якою освічені люди всіх трьох національностей могли писати; ані українська, ані їдиш або іврит не змогли б слугувати посередником для взаєморозуміння по всій Галичині. Фактично, кожна загальногалицька культурна установа носила багато в чому польський характер. Львівський університет є прикладом цього, незважаючи на те, що українці воліли відкрити свій власний університет і з 1901 по 1914 р. жагуче закликали його створити. Опера також залишалася більшою мірою польською. Співачці Саломії Крушельницькій, дочці греко-католицького священика, щоб одержати головну роль в «Мадам Батерфляй» Пучині на знаменитій повторній прем'єрі опери в Бреши̇ї довелося спочатку пройти навчання в польській опері, спершу у Львові, потім у Варшаві.

Багато з людей, зрозуміло, сполучали культури. Єврейського лікаря, польського патріота й німецького поета можна було запросити на вечерю, де всі вони б умістилися на одному стільці. Те ж саме, звичайно, можна сказати й про сполучення польського графа й українського архієпископа. (Андрій Шептицький також, між іншим, писав листа Галицким євреям івритом, а своєю рідною мовою, французькою, — своїй родині.) Найбільший західноукраїнський поет, Іван Франко, був відомим серед польської й австро-німецької читаючою публіки як плідний і проникливий журналіст; він також перекладав з їдишу. Вільгельм Фельдман, уродженець єврейського гетто, став видатним польським критиком й автором тексту, що довгий час був зразком історії польської політичної думки; він був, крім того,

явним українофілом за своїми поглядами. Роман Роздольський, що став не тільки видним істориком, фахівцем з Йозефінської аграрної політики, але й блискучим тлумачем економічної теорії Маркса, був національно свідомим українцем, який, проте, опублікував всі свої основні праці польською та німецькою; він також написав дослідження з Маркса, Енгельса й з єврейського питання, й перебував в Аушвіці за допомогу євреям в окупованому нацистами Кракові.

Вони, проте, були винятками. Загальною тенденцією до кінця австрійського правління на Галичині було зростаюче культурне розділення. Тоді як на початку австрійського періоду відособленість цих трьох національних культур була результатом тривалих історичних процесів, наприкінці періоду дані культури ізолювалися здебільшого з власної волі. Напруження і зростаюче усвідомлення соціальних, політичних і релігійних розходжень між націями сприяли росту культурного націоналізму й автаркії.

Висновок

Галичина не була єдиною декорацією для польсько-українсько-єврейського трикутника. Подібна національна конфігурація існувала по той бік кордону з Росією на правобережній Україні. Однак у підросійській Україні поляки явно становили меншість, переважно шляхецьку, без еквівалентного польського селянського населення, як на східній Галичині. Із цієї причини, а також і тому, що кріпацтво тривало довше й було більш вкоріненим у Росії, ніж в Австрії, соціальне протистояння між українцями і поляками було ще гостріше, ніж на Галичині (принаймні, до 1860-х). Українці правого берега до того, як потрапили під владу Росії, були в основному уніатами, але російський уряд придушив там уніатство в 1790-их й завершив цей процес в 1839; після цього українці правого берега стали православними. Таким чином, релігійні розходження між поляками та українцями на правом березі стали більш яскраво вираженими, ніж на Галичині; це не було суперництвом між різними обрядами однієї церкви під верховною юрисдикцією Риму. Але найбільш ключова відмінність між Галичиною й правим берегом лежала у відповідних політичних ситуаціях.

Російський уряд піддавав гонінням всі три народи. Хоча спочатку правобережні поляки користувалися значними перевагами в

культурній, особливо в освітній сфері, ці переваги були зведені нанівець репресивними заходами, прийнятими російською владою після поразки польського повстання 1830-31. Ці заходи включали арешти, вигнання й конфіскації майна тисяч польських шляхтичів, що брали участь у повстанні. (Саме в цьому контексті росіяни скасували уніатську церкву на Правобережжі.) Після поразки повстання 1863 року російський уряд став проводити ще більш радикальну антипольську політику на Правобережжі, що включала страти, депортації, знищення всіх польських організацій і заборону польської мови. Певні привілеї одержали українці правого берега як результат вендети уряду проти поляків. Як частина програми «русифікації» в 1830-і й 1840-і були засновані установи, наприклад, Київський університет і Київська Археографічна Комісія, що відіграли помітну роль в українському національному відродженні в Російській імперії. Також українське селянство правого берега одержало вигоду від того збігу, що постанова про їхнє звільнення від кріпацтва була прийнята як наслідок польського повстання 1863; тут значною мірою польські лендлорди не користувалися настільки сприятливою реформою, як лендлорди де-небудь ще в імперії. Однак у цілому російська політика була антиукраїнською, причому настільки, що в 1863 був накладена заборона на використання української мови в пресі, а в 1876 — повторна заборона, що діяла до 1905. Мова була повністю заборонена для використання в школах, церквах й урядових закладах. Українські активісти, серед них і поет Шевченко, уродженець Правобережжя, були піддані арешту й вигнанню, інших змусили покинути країну. Українські організації будь-якого роду були поза законом до 1905 і продовжували переслідуватися поліцією й надалі. Що стосується євреїв, то на них накладалися численні правові обмеження, і державна влада дивилася крізь пальці на діяльність погромників.

Контраст із Галичиною разючий. Тут, починаючи з 1860-х, польська аристократія користувалася прихильністю центральної влади, українці, проте, зберегли право використання своєї мови у всіх сферах громадського життя й організовуватися для свого політичного, соціального й культурного поступу, а євреї одержали емансипацію й державний захист своїх життів і власності. Як видно з контексту, трикутник в австрійській Галичині, з усіма своїми різноманітними протиріччями, виглядає відносно здоровим.

Міжнаціональна напруга на Галичині протягом періоду австрійського правління поступово наростала, але більшу частку її можна віднести до зростаючих досягнень. Особливо, весь політичний вимір цих антагоністичних відносин, які накладалися на існуючі соціально-економічні й релігійні розходження в середині XIX століття, є приголомшливий прогрес для всіх трьох народів, навіть для поляків. Зростаюча участь всіх складових частин населення в політичному житті неминуче спричинила загострення міжнаціонального конфлікту, але в цьому випадку положення було набагато краще, у порівнянні із ситуацією на Правобережжі, де політичне життя європейського типу практично було відсутнє. Вихідні передумови національно-політичного протиборства на Галичині, таким чином, були, інакше кажучи, прогресивною демократизацією. Політизація міжнаціонального конфлікту також означала відносно систематичне подолання розходжень. Лютих селянських заколотів і погромів на Галичині майже не було з тих пір як конфлікт зрушився в політичну площину, де вибори, газети й організації перемінили заточені розігнуті коси й важкі дрюки.[43]

Такім чином, польсько-український антагонізм ніколи б не досяг тих висот, яких він досяг, без соціально-економічних, церковних, політичних й освітніх реформ, проведених в Австрії; вони перетворили український селянський народ на добре організовану, дисципліновану націю, здатну відстоювати власні інтереси. Щоб знайти підходящий протилежний приклад, не варто навіть перетинати російський кордон. Українці Закарпаття, в угорській частині імперії, перебували осторонь від цього процесу вдосконалення, позбавлені політичних прав й освіти, залишалися не більш ніж об'єктом історії до самого розпаду Габсбурзької монархії. Закарпаття, таким чином, уникло метушні міжнаціональних конфліктів за сценарієм Галичини, але ця тиша була тишею лікарняного ліжка або навіть гірше.

Навіть ріст соціально-економічного антагонізму щодо євреїв у другій половині XIX століття був, за великим рахунком, наслідком безперечно прогресивних заходів, особливо юридичної емансипації євреїв (право володіти землею й зняття обмежень із вибору професії) і економічної реформи (скасування кріпацтваа й заохочення грошової економіки).

Крім того, рух убік конфлікту не був неухильним. В останні роки австрійського правління в провінції спостерігалися ознаки того, що ці народи можуть виробити modus vivendi. Особливо заслуговує на увагу українську-польська угода 1914 року, що, якби не війна, могла б закласти основи мирного співіснування на Галичині, а також початок українсько-єврейського зближення.

У пост-австрійській історії Галичини зовнішнє втручання є більше рішучим, ніж будь-які природні внутрішні галицькі тенденції розвитку. Коли Галичина перестала існувати не без запеклого опору з боку українців, у незалежній польській державі баланс між поляками й українцями завжди був на користь поляків. У результаті, можливості мирного modus vivendi стали вбогими, якщо такі взагалі були. Що стосується євреїв Галичини, їхнє вбоге існування як парій у міжвоєнній Польщі прийшло до жахаючого кінця, коли нацистська Німеччина окупувала Галичину. Радянська окупація східної Галичини знищила традиційну польську присутність у цьому регіоні, втім, як і багато чого іншого.

Примітки

[1] Для оцінки багатого розмаїття єврейських занять у галицькому містечку Снятин на початку століття див.: J. Schoenfeld "Jewish life in Galicia under the Austro-Hungrian Empire and in the Reborn Poland, 1898-1939 (Hoboken, NJ, 1985), 22-38

[2] Для всебічної картини галицького суспільства кінця XIX — поч. XX ст. див.: J. Buszko "Zum Wandel der Gesellschaftstruktur in Galizien und in der Bukowina", Österreichische Academie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Report no. 343 (Vienna, 1978).

[3] Класичні дослідження кріпацтва на Галичині у L. von Mises "Die Entwicklung der guttsherrlichbaüerlichen Verhältnissen in Galizien, 1772-1848", Wiener Staatswissenschaftliche Studien, 4/2 (Vienna, 1902), и R. Rosdolsky [Rozdolski] "Stosunki poddańcze w dawnej Galicji" (Warsaw, 1962) переведена на немецкий как "Untertan und Staat in Galizien. Die Reformen unter Maria Theresia und Josef II" (Mainz, 1992). По конфликту между лендлордами и крестьянами см. собрание документов O. A. Kupchyns'kyi, A.H. Sisets'kyi, and F.I. Steblii (eds.) "Klassova borot'ba selianstva Skhidnoi Halychyny, 1772-1849: Dokumenty I materialy" (Kiev, 1974)

[4] См. J. Radziejowski, " Ukrainians and Poles, the Shaping of Reciprocal Images and Stereotypes", Acta polonae historica, 50 (1984), 116-17.

[5] У 1902 (і в 1906 знову) сільськогосподарські працівники оголосили страйк на східній Галичині. Це було і сприймалося і як соціальний конфлікт між селянами і лендлордами, і як національний конфлікт між українцями і поляками.

[6] R. Rosdolsky "Engels and the Nonhistoric Peoples: The National Question in the Revolution of 1848" (Glasgow, 1987), 57-64. Труднощі примирення від 1846 р. і до цього часу очевидні в польській історіографії з даної теми: T. W. Simmons Jr. «The Peasant

Revolt of 1846 in Galicia: Resent Polish Hisyoriography», Slavic Review, 30 / 4 (Dec. 1971), 795-817. З часу публікації статті Саймонса, один з провідних фахівців з сучасної польської історії у своєму відгуку повторив як факт абсурдне твердження польської шляхти 1840-х рр. про те, що Якуб Сцела (Szela) отримав медаль від автрійского уряду за те, що очолив селянське повстання на Галичині: P.S. Wandycz "The Lands of Partitioned Poland, 1795-1918" (Seattle, 1974), 135.

[7] Шевченко приїхав з правобережної України і залишався в Російській імперії все своє життя. Але його поезія користувалася величезним впливом на Галичині після його смерті в 1861 році. Він був не тільки національним поетом, але і найбільшим героєм національного пантеону для всіх жителів Галичини, які ототожнювали себе з українським рухом.

[8] Про євреїв, які керували маєтками, див.: J. Goldberg „Die jüdischen Gutspächter in Polen-Litauen und die Bauern im 17 und 18 Jahrhundert“ у M. Alexander, F. Kämpfer A. Kappeler (ред.), Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas. Festschrift für Günter Stökl zum 75. Geburstag, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge, suppl. 5 (Stüttgart, 1991), 13-21.

[9] У середині 1880-х було підраховано, що близько 300 євреїв володіли маєтками і понад 500 орендували: "Juden als Ackerbauer", Der Israelit, 20 (30 Oct. 1885), 6. До 1902 р. євреї володіли 438 маєтками: F. Fridman "Landvirstshaft, kolonizatsye un grundbazits bay di galitsianishe yidn (Arum der helft fun des 19-tn yorhundertn)", Yunger historiker, 2 (Warsaw, 1929), 140.

[10] J.-P. Himka «Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century» (Edmonton, 1988), 148-9, 151, 154-9. У сусідній Молдові селянська революція 1907 була спрямована проти землевласників, але постраждали переважно євреї. C. Iancu «Les Juifs en Roumanie, 1866-1919: De l'exclusion à l'émancipation», Études Historiques, 4 ([Aix-en-Provence], 1978), 230-3.

[11] Усебічне дослідження антипатії селян до євреїв можна знайти у: F. Golczewski "Polnisch-jüdische Bezienhungen, 1881-1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa", Quellen und Studien zur Gechichte des östlichen Europa, 14 (Wiesbaden, 1981), 60-3.

[12] C. Shmeruk "Jews and Poles in Yiddish Literature in Poland between the Two World Wars" in Polin, i (Oxford, 1986).

[13] J. Kozik "The Ukrainian National Movement in Galicia, 1815-1849" ред. L.D. Orton (Edmonton, 1986).

[14] J. Gruchała "Rząd austriacki I polskie stronnictwa polityczne w Galiciji wobec kwestii ukraińskiej, 1890-1914" Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 981 (Katowice, 1988).

[15] Hrystak " "Molodi" radykaly v suspil'no-politychnomu zhytti Halychyny", Zapysky naukovoho tovaritstva im. Shevchenka, 222 (1991), 71-110.

[16] Детальніше див.: J. Buszko "Sejmowa reforma wyborcza w Galicji, 1905-1914" (Warsaw, 1956).

[17] J.-P. Himka "Socialism in Galicia: The Emergence of Polish Social Democracy and Ukrainian Radicalism, 1860-1890" (Cambridge, Mass., 1983).

[18] F. Friedman "Die galizischen Juden im Kampfe um ihre Gleichberechtigung, 1848-1868" Veröffentlichungen der Dr S.A. Bettelheim Memorial Foundation, 3 (Frankfurt, 1929).

[19] На цих виборах і євреї, й українці вступили в союз із німецькими централістами, а не власне одне з одним.

[20] Ця тема ніколи не досліджувалася. Однак, розглядаючи церковні відгалуження

анти-русофільської кампанії 1882 року, я натрапив на багаті матеріали, що стосуються єврейсько-русофільського протистояння як в українській русофільській пресі («Слово»), так і в Центральному державному історичному архіві України у м. Львів, фонд 146 (Галицьке намісництво).

[21] «Виборча ковбаса» (Wahlwurst) була популярним терміном у політичному лексиконі Галичини.

[22] Документацію див.: J.-P. Himka "Ukrainian-Jewish Antagonism in the Galician Countryside during the Late Nineteenth Century" у кн.: H. Aster and P.J. Potichnyj (eds.) "Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective", 2nd edn. (Edmonton, 1990), 142-4.

[23] Типовою перехідною фігурою був Моріц Раппапорт, єврейський лікар зі Львова і захоплений польський патріот, який здобув славу в 1840-х — 1860-х, втім, завдяки своїй німецькомовній поезії.

[24] J. Tenenbaum "Galitsye, mayn alte heym" Dos poylishe yidntum, 87 (Buenos Aires, 1952), 73-4. См. также E. Mendelsohn "Jewish Assimilation in L'viv: The Case of Wilhelm Feldman" in A.S. Markovits and F.E. Sysyn (eds.) "Nationbuilding and the Politics of Nationalism: Essays on Austrian Galicia" (Cambridge, Mass., 1982).

[25] Незвичайні парламентські вибори 1873 року, на яких євреї вступили до альянсу з німецькими централістами проти поляків, були останнім політичним актом прихильників німецько-орієнтованого асиміляціоністского руху. Д-р Еміль Бик з «Шомер Ісраель», який грав головну роль на виборах 1873 року, пізніше еволюціонував у орієнтованого на Польщу асиміляціоніста.

[26] Редактором провідного літературного часопису «Літературно-науковий вісник» був знаменитий вільнодумець Іван Франко. Головою Наукового Товариства ім. Шевченка був Михайло Грушевський, історик з підросійської України, який мав неприязнь до уніатській церкві. Першою сучасною українською політичною партією була антиклерикальна Радикальна партія, заснована в 1890 році. Її праве крило в 1899 розкололося, і сформувалися Національно-Демократична партія з Грушевським на чолі, і національні популісти. Національні демократи були найбільшою і найефективнішою українською політичною партією Галичини. (Слід зауважити, що українські національні демократи були ліберальними, демократичними націоналістами і, за винятком назви, мали мало спільного з шовіністичними польськими національними демократами).

[27] L.P. Everett " The Rise of Jewish National Politics in Galicia, 1905-1907", in Markovits and Sysyn (eds.), Nationbuilding and the Politics of Nationalism.

[28] Golczewski "Polnisch-jüdische Bezienhungen", 185-205.

[29] Були, проте, і поляки грецького обряду (Маршал Ридз-Смігли — один з них), і україномовні селяни латинського обряду (так звані латинники). Переважна більшість поляків, тим не менше, були римо-католиками, а переважна більшість українців — греко-католиками.

[30] Особливо два львівських єпископи: Атанасій Шептицький (1715-46) і Лев Шептицький (1749-79).

[31] L. Glinka "Diocesi ucraino-cattolica di Cholm (liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo-ortodossa)", sec. XIX, Analecta Ordinia S. Basilii Magni, ser. 2, sec. i: Opera, 34 (Rome, 1975).

[32] У зв'язку зі своїм відлученням від церкви Наумович написав класичне пояснення антиримської позиції галицьких істернізаторів: «Апеляція до папи Льва XIII російського уніатського священика містечка Скалат (Львівської митрополії на Галичині) Іоанна Наумовича проти великого відлучення його від церкви за звинуваченням у схизми» ([Київ ?], 1883). Ця апеляція до папи Льва XIII також була розтиражована, з деякими пропусками, в русофільській газеті «Слово» (1882), номери 119-37.

[33] P.R. Magosci (ed.) "Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi" (Edmonton, 1989). Андрій походив з тієї ж родини Шептицьких, що і єпископи львівські XVIII століття Атанасій та Лев. У XIX столітті сім'я повністю перейшла в латинський обряд. Він був при значений митрополитом папою Левом XIII 17 грудня 1900 та офіційно став на посаду 17 січня 1901.

[34] Шептицькому було всього 36 років, коли він був призначений митрополитом. У 1898 році митрополит Сильвестр Сембратовіч написав у Східну Конгрегацію у Римі про проблему спадкоємності. Він виступив проти Шептицького, який був «надто молодий і недосвідчений» і не користувався симпатією серед українців. Центральний Державний історичною Архів у м. Львові, 201/4b/1159, 27-8.

[35] Теодорович був архієпископом Львівським вірменського обряду. Незважаючи на відмінності в обряді, Теодорович був не тільки членом польського єпископату, але і впливовим виразником його позиції з політичним і моральним питань. Див.: Buszko «Sejmowa reforma wyborcza», 66-7. Цікаво, що однією з помітних фігур серед Подільської знаті був Давид Абрахамовіч, також поляк вірменського походження.

[36] E. Brix "Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik in den zisleithanischen Volkzählungen, 1880 bis 1910". Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs, 72 (Vienna, 1982), 372-4.

[37] Ця тема заслуговує окремого вивчення. Листування Білчевского з Шептицьким під час українсько-польської війни зберігається в Центральному Державним історичною Архіві України у м. Львові, фонд 358.

[38] Це спокійно визнає у своїх мемуарах греко-католицький священик початку століття: O. Prystai "Z Truskavitsia u svit khmaroderiv: Spomyny z mynuloho I suchasnoho, 4 vols. (Lviv, 1935-7), ii.

[39] A. Kudłaszyk "Katolicka myśl społeczno-polityczna w Galicji na przełomie XIX I XX wieku" Prace Naukowe Instytutu Nauk Społecznych Politechniki Wrocławskiej, 24, Monograph No. 14 (Wrocław, 1980), 154 З пастирського листа українського єпископату: «Верховні лідери [соціалістів] — євреї з масонами, які відкрито ведуть війну з Ісусом Христом і Його Святою Церквою». Poslaniie pastyrs'ke Andreia Sheptyts'kogo... Konstantyna Chekhovycha... Hryhoriia Khomyshyna...do Virnykh svoikh eparkhii o vyborakh do parliamentu (Zhovkva, 1907).

[40] J. G. Kohl "Austria, Vienna, Prague, Hungary, Bohemia, and the Danube: Galicia, Styria, Moravia, Bukovina, and the Military Frotier" (London, 1844), 442.

[41] L. Rudnytsky "The Ukrainians in Galicia under Austrian Rule" in Essays in Modern Ukrainian History ed. P.L. Rudnytsky (Edmonton, 1987), 330. На підтвердження даної тези можна зазначити, що Іван Наумович у 1848 році був на боці поляків.

[42] У журналі співпрацювали поляки Людвік Крживицький и Зигмунт Балицький, українці Михайло Драгоманов та Іван Франко, і євреї Вільгельм Фельдман і Альфред Носсиг. В газеті Вислоуха Kurjer lwowski у 1880-х — 1890-х рр. також співпрацювали євреї та українці.

[43] Винятком була хвиля погромів, що прокотилася східною Галичиною в 1898. Хоча їхні корені лежали у виборчій агітації, в них був залучений один з найменш політизованих верств галицького суспільства, польське селянство. Про погроми див.: Golczewski «Polnisch-jüdische Beziehungen», 64-84.

ЇДИШ ЯК ВИРАЗ ЄВРЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ГАЛИЧИНІ ТА У ВІДНІ

Ґабріель Кохльбауер-Фріц

«На Галичині заворушилася література мовою їдиш, але наразі це все ще порухи уві сні» — цим афоризмом Ісак Лейб Перец акцентував на відсталості їдишу в найбільш східних провінціях Габсбурзької імперії. На Галичині мова та культура їдиш розвивалися особливим чином і набагато повільніше, ніж в інших регіонах Польші та Росії. На той час, коли твори Переца, Менделе Мохер Сфоріма та Шолом Алейхема були у всіх на вустах, їдишистська культура на Галичині залишалась малорозвиненою. Однак на початку XX ст. вона ненадовго спалахнула, черпаючи натхнення у політичних та соціальних рухах, які зміцнили єврейську національну самосвідомість. Немає сумнівів, що однією з причин настільки тривалого періоду сплячки була особлива історична ситуація, яка склалася внаслідок політики Габсбурзького режиму.

Аналізуючи причини поразки їдишистського руху на Галичині та австрійській столиці Відні, необхідно взяти до уваги історію руху. Саме на Галичині завдяки співіснуванню національних груп утворився плідний культурний симбіоз, що мав значний вплив на їдишистський культурний рух. Однак врешті-решт їдиш не витримав конкуренції з боку польської та німецької мов, і був майже повністю витіснений.

Галичина: історичне тло.

У 1772 році, коли Габсбурґи анексували Галичину, створивши провінцію Королівство Галичини і Лодомерії, там проживало близько двохсот тисяч євреїв. Якщо не рахувати невеличкий прошарок

відносно заможних торговців, ці євреї жили у страшенних злиднях і не мали жодної світської освіти. У побуті вони спілкувалися їдишем, і нормативний юдаїзм (а пізніше хасидизм) визначав як їх духовне, так і культурне життя. Указ імператриці Марії-Терези «Про регулювання єврейських справ» реорганізував єврейські громади у фінансовому та політичному плані, а реформи її наступника Йозефа II включали широку освітню програму.

Освітня політика Йозефа II мала на меті германізацію галицьких євреїв шляхом створення німецькомовних єврейських шкіл, однак бажаних результатів досягти не вдалося, і більшість цих шкіл закрили у 1806 році, коли австрійський уряд скоротив фінансову підтримку. Тим не менше, політика германізації продовжувалася, часто через вельми непопулярні заходи. Зокрема, декрет 1806 року зобов'язував усіх офіційних представників єврейських громад на Галичині довести, що вони добре володіють німецькою. У 1810 році декрет було посилено, і продемонструвати знання німецької повинні були вже усі євреї, що мали право голосу на виборах до кегіли. У 1814 році документи, написані їдишем або івритом були позбавлені юридичної сили, а єврейські пари, які хотіли одружитися, мусили складати іспит, написаний на основі катехізису «Бней Ціон», виданого німецькою Нафталі Герцом Гомбергом. Цей останній декрет викликав у євреїв найбільше роздратування[1].

Серед євреїв германізацію підтримували лише маскілім, які вважали їдиш жаргоном черні і прагнули поширення німецької мови та культури. Самі вони писали переважно івритом, хоча час від часу, для того, щоб їх зрозуміли прості люди, їм доводилося вдаватися до їдишу як до «необхідного зла».[2] Однак, яким би негативним не було ставлення маскілім до їдишу, модерна література мовою їдиш на Галичині бере початок від Гаскали, а саме у єврейській народній пісні — жанрі, який маскіль Бен'ямін Зеєв (помер у 1883, відомий як Велвл Збаразький), знавець як івриту, так і їдишу, підняв до рівня літератури.

Корені модерної єврейської народної пісні лежать у середньовічному ґетто та його міннезінґерах. Одними з попередників виконавців народних пісень на їдиші були *бадхалім*, які розважали гостей на єврейських весіллях жартами та піснями. Однак, на відміну від бадхалім, ці співаки виступали повсюди, подорожуючи від селища до селища і співаючи своїх пісень на заїзних дворах[3].

Оскільки більшість цих виконавців походили з доволі скромних родин ремісників або торговців, однією з прикметних рис модерної єврейської народної пісні була яскраво виражена соціальна критика. Наприклад, Берл Бродер, один з перших виконавців єврейської народної пісні на Галичині (завдяки якому ціле покоління співаків стало відомим як «бродерівські співці»), спершу почав співати свої пісні на роботі, щоб розважити товаришів та відволікти їх від одноманітності праці. Герої його пісень були представниками різноманітних єврейських професій: від водоноса та *белфера* (помічника вчителя) до *меламеда* (вчителя), *шадхена* (виробника ґнотів) та *пеклмакера* (контрабандиста — вельми поширеної професії у прикордонному містечку Броди). Однак найвищого розквіту єврейська народна пісня досягла у творчості Велвла Збаразького з галицького штетла Збараж.

Син заможних та інтелігентних батьків, Велвл Збаразький був палким шанувальником як івриту, так і їдишу. В книзі «Макель ноам», де були опубліковані пісні, які він написав їдишем та івритом, перша пісня є хвалою івриту — типовий жест поета Гаскали[4]. У його поезії та прозі знайшла відображення інтелектуальна битва між Гаскалою та хасидизмом, однак, на відміну від інших письменників-маскілів, які часто мали однобоке або стереотипне уявлення про хасидизм, Велвл так само критично ставився і до Гаскали. Європофіли *дейчі* (освічені) отримали від нього не менше шпильок на свою адресу, ніж хасиди. Зокрема, у пісні «Хасид приїздить до Відня» галицький єврей висміює звички віденських євреїв: «*Шуль* вони називають «храмом», коли вони *давен*, вони називають це «молитвою», а їхній *хазен*, якого вони кличуть «співцем», не співає, а верещить, наче порося»[5].

Велвл Збаразький зазнав слави і поза межами Галичини. Декілька років він жив у Румунії, виступав також у Відні, в готелі «Мансч» на Кляйн Шперлгассе та кафе «Гакль» на Таборштрассе. Його аудиторію складали переважно галицькі торговці, декілька євреїв зі старовинних віденських родин та чимало маскілім. [6]

Збаразький відіграв величезну роль у виникненні незалежної літератури мовою їдиш на Галичині[7], ввівши до модерної їдишської поезії такі теми, як швидкоплинність життя та самотність поета в суспільстві. Та незважаючи на те, що для галицьких єврейських письменників та поетів він став зразком для наслідування, минуло багато років після його смерті в Румунії 1883 року, перш ніж нове

покоління сповнених ентузіазму молодих галицьких письменників перейняло від нього естафету.

На Галичині багатомовність йшла поруч із соціальною диференціацією. Німецька та польська були мовами вищого та середнього класу[8], в той час як їдиш та українська вважалися діалектами, що піднялися до рівня мови лише наприкінці XIX століття завдяки зростанню масових політичних рухів. 1880-ті та 1890-ті роки були позначені посиленням тенденції до асиміляції серед галицького єврейського середнього класу та інтелігенції, і польська мова та культура чим далі, тим більше витісняла німецьку. На східній Галичині Львів став центром польської єврейської інтелектуальної організації «Аґудат ахім», що випускала журнал «Вітчизна» [Ojczysna]. Члени цієї організації перейняли ідеї Гаскали і боролися за рівність соціальних та юридичних прав, однак, на відміну від германофілів маскілім, вони вважали себе вкоріненими у польську культуру. Вони хотіли бути польськими громадянами єврейського віросповідання і не визнавали їдиш — на їхню думку, знищення цього жаргону мало стати першим кроком на шляху до емансипації[9]. На підавстрійській західній Галичині процес полонізації посунувся ще далі, ніж на сході, частково з тієї причини, що там переважало польське населення, в той час як на східній більшість населення, особливо в сільській місцевості, складали українці[10]. У Кракові єврейський середній клас вже був великою мірою полонізованим.

Популяризація їдишу через політичні рухи

Піднесення єврейських націоналістичних та соціалістичних рухів на Галичині наприкінці XIX століття покращило статус їдишу. Перша єврейська націоналістична організація на Галичині була створена на початку 1880-х років за зразком віденської «Кадіми»[11]. Важливий поштовх до розвитку єврейського націоналістичного руху дав лекційний тур Натана Бірнбаума по Галичині, що відбувся у 1892 році. Їдиш, однак, на той момент ще не відігравав значної ролі. Члени руху були зацікавлені радше у розвиткові івриту та літературі на івриті, хоча деякі брошури та газети націоналістичної партії (зокрема, «Майбутнє» [Przyszlosc], перше сіоністське видання на Галичині) виходили польською[12]. Лише згодом, з виникненням діаспорного націоналізму, зросло значення мови та культури їдиш. В

той час як сіоністи прагнули зробити національною мовою іврит, для прихильників єврейської автономії на Галичині ключовим елементом створення єврейської національної свідомості був їдиш.

«Togblat», перша щоденна газета мовою їдиш на Галичині, була заснована Ґершомом Бадером у Львові 1904 року, і виходила до тридцятих років. Якщо до 80-х років XIX століття їдиш не відігравав жодної ролі у галицькій єврейській пресі, протягом перших двох десятиліть XX ст. він поступово посів позицію основної мови масової комунікації. У численних провінційних галицьких містечках, таких як Коломия, Станіслав та Бучач з'являлися місцеві газети на їдиші. Навіть у Кракові, де єврейське населення було сильно полонізоване, Йозеф Фішер друкував газети мовою їдиш[13]. Йона Крепл, який пізніше переїхав до Відня і працював ув австрійському уряді, був редактором «Der Tog», щоденної газети на їдиш, яка почала виходити 1909 року.

Перша конференція мовою їдиш, що відбулася 1908 року у Чернівцях, стала важливим етапом у розвитку їдишистської культури не тільки на Галичині, але й у всій східній Європі.[14] Серед учасників були видатні письменники Перец, Шолом Аш, Авром Рейзен та Герш Давід Номберґ . Також у конференції взяли участь чимало єврейських політиків, як націоналістів, так і соціалістів, в тому числі Натан Бірнбаум, найбільш визначна постать в їдишистському хасидському русі. Передбачалося, що конференція буде присвячена дослідженням в галузі філології та літератури, однак суперечки стосовно значущості їдишу як національної мови витіснили наукові питання на другий план. Сіоністи ґуртом захищали іврит, в той час як їдишисти та соціалісти з Бунда у своїх виступах всіляко підкреслювали важливість їдишу. В результаті їдиш було визнано якщо не єдиною національною мовою, то принаймні однією з національних мов єврейського народу. Політичні відмінності виявилися у зневазі, яку деякі делегати з Росії та Польщі демонстрували щодо галичан, вважаючи їдиш останніх «несправжнім». Як писалося в газеті Рафаеля Ландау «Нова національна газета» [Neue Nationalzeitung], «дух нетерпимості, що зачаївся на конференції, часто давав про себе знати вельми неприємним чином. Учасники з Росії не мали жодного сумніву, що всі повинні їх розуміти [тобто їхній діалект їдишу], проте варто було почати промову галичанинові, хтось з них починав кричати: «Їдиш! Їдиш!». Так, наприклад, делегата з Бучача, що

викладав свої погляди на єврейські культурні цінності невимушеною галицькою говіркою, постійно перeривали.»[15]

Конференція в Чернівцях істотно вплинула на єврейське політичне життя Галичини. Перед австрійським переписом 1910 року всі єврейські партії закликали своїх прихильників назвати рідною мовою їдиш[16], припускаючи, що це стане першим кроком до визнання євреїв як нації. Однак під час перепису виявилося, що австрійська влада не підтримала ідею офіційного визнання їдишу: в опитувальниках вибір обмежувався лише польською, українською та німецькою мовами[17].

Боротьба за їдиш також відіграла значну роль у розвитку соціалістичного руху на Галичині, в якому євреї брали активну участь. Соціал-Демократична Партія Галичини (СДПГ) була заснована у Львові в 1882 році[18], і від самого початку євреї у соціал-демократичному русі розкололися на два табори: асиміляціоністів та прихильників автономної єврейської партії. Асиміляціоністів представляв Герман Діаманд, який чинив лютий опір будь-яким проявам сепаратизму, а тому не визнавав також і їдиш. Однак СДПГ з суто прагматичних міркувань, а саме бажання привабити якнайширшу аудиторію, в перші роки свого існування досить толерантно ставилася до їдишу та газет на їдиші[19]. Протягом наступних років напруга між асиміляціоністами та автономістами зросла. Керівництво СДПГ засудило усі автономні єврейські партійні організації та заборонило своїм членам розповсюджувати будь-які бундистські публікації серед співпартійців[20]. Врешті-решт суперечності стали непримиренними. У травні 1905 року відбувся розкол, і було оголошено про створення Єврейської Соціал-Демократичної Партії Галичини (ЄСДПГ). Програма ЄСДПГ була схожа на програму російського Бунду: вона так само включала сприяння розвиткові єврейської культури, боротьбу за національну культурну автономію та розвиток їдишу. У партійній газеті «Соціал-демократ» [Der Sotsyal-Demokrat] намагалися писати на «чистому» їдиші, вільному від германізмів, звертаючись за порадами до відомих їдишських авторів[21]. «Пісні робітника», дебютний твір краківського поета Мордехая Ґебіртіґа, вперше надрукували саме у цій газеті.

Проте боротьба галицького Бунду за офіційне визнання їх партії австрійськими соціал-демократами виявилася марною. У 1911 році

ЄСДПГ воз'єдналася із СДПГ, після того, як остання погодилася піти на поступки захисникам єврейського самовизначення.

Набагато більший вплив, ніж орієнтовані на Бунд соціалісти, на Галичині мав сіоністський рух «Поалей Ціон». Завдяки перебуванню Бер Борочова у Відні Галичина стала центром «Поалей Ціон», а їдишистській журнал «Der Yidishe Arbeyter» — головним виданням цього руху[22]. Сам Бер Борочов був палким прихильником їдишу, проблема визнання якого грала важливу роль в ідеології «Поалей Ціон».[23]

Поезія та проза мовою їдиш на Галичині

Як бачимо, розвиток їдишу на Галичині був тісно пов'язаний з новими політичними рухами кінця XIX століття. Проте розквіт їдишистського красного письменства припадає вже на перші десятиліття XX століття. Після Велвла Збаразького літературна традиція на Галичині фактично перервалась. Однією з причин цього була прив'язаність галицької єврейської молоді до німецької і, навіть більше, до польської культури. Всесвітньо відомі письменники галицько-єврейського походження писали свої книги німецькою або польською — як, наприклад, польськомовний поет Юліан Тувім і, пізніше, Бруно Шульц, Йозеф Вітлін та найбільш славетний німецькомовний автор з Галичини Йозеф Рот. Вище було показано, що навіть націоналістичні єврейські угрупування на Галичині не могли, принаймні на початку, обійтися без німецької чи польської мови. Тому немає нічого дивного, що два піонери нової їдишистської літератури на Галичині, Шмуль Яков Імбер та Мелех Хмельницький, перш ніж звернутися до поезії мовою їдиш, прославилися як польські письменники.[24] Лінгвістично і культурно нові їдишистські літератори мали подвійні чи й навіть потрійні ідентичності. Більшість з них вільно володіли польською та німецькою, і їхнє рішення звернутися до їдишу логічно випливало з розвитку їх політичних ідентичностей[25].

Згідно з Менделем Найгрешлом, їдишистським літературним критиком у міжвоєнному Відні, народження їдишистської літератури на Галичині можна датувати періодом від 1904-го до 1909-го року. В цей час Йозеф Леві та Мордехай Ґебіртіґ надрукували у Кракові свої перші пісні, а у Львові з'явилися на світ дві перші збірки модерної галицької поезії мовою їдиш: "Vos ikh zing un zog" Шмуля Імбера

та “Farkholemte shoen” Якоба Местела, що згодом прославився як актор та театральний продюсер.

У рамках галицької їдишистської літератури з'явилося безліч ліричних поетів, однак, якщо не враховувати Аврохома Моше Фулкса, дуже мало відомих широкому загалові прозових письменників. Зразки, з яких черпали натхнення галицькі їдишистські поети, можна знайти в польському неоромантизмі, а також німецькій та австрійській літературі. Зокрема, Гайнріх Гайне надихав Імбера та Довіда Кенігсберґа, а віденська література межі століть мала магічну привабливість в очах галицьких поетів[26]. Однак саме цей зв'язок із німецькою мовою та культурою став причиною найбільш помітної слабини галицької їдишистської поезії, а саме надмірної кількості германізмів (які їдишисти називали deytshmerishkeytn). Знову і знову, особливо в поемах Кеніґсберґа та Імбера, ми натрапляємо на німецькі вислови та мовні звороти. Лише друга генерація галицьких поетів, які в міжвоєнні роки публікували свої твори в літературному журналі «Tsushteyer», досягла незалежності їдишу від німецької.

Модерна література мовою їдиш на Галичині від початку писалася інтелектуалами для інтелектуальних читачів, однак асиміляція єврейських інтелектуалів Галичини та їх звернення до неєврейських мов спершу обмежували поле впливу цієї літератури. Лише поступово, зі зростанням політичного статусу їдишу, вона досягла ширшої читацької аудиторії[27]. В цьому відношенні галицькі їдишистські твори були «штучною літературою»: теоретичне визнання національної значущості їдишу передувало його перетворенню на літературну мову на практиці. Їдиш як літературна мова постав завдяки зростанню політичної свідомості широких мас. Тим не менше, жоден із модерних галицьких їдишистських авторів не досяг тієї популярності серед народу, яку мав Велвл Збаразький[28]. Парадоксальним чином, в той час як Галичина була ідеологічним центром їдишизму,[29] сильні асиміляціоністські тенденції витіснили їдиш з багатьох сфер.

Перша світова війна перервала розвиток їдишистської літератури на Галичині. Якщо польські та українські націоналістичні рухи отримали від війни новий поштовх до розвитку, серед євреїв війна викликала масову еміграцію. Галицькі біженці, особливо письменники та інтелектуали, тікали передусім до Відня. Туди переїхали чимало єврейських політичних активістів, зокрема керівний

склад «Поалей Ціон» та інших сіоністських та соціалістичних груп, і, оскільки політичне та культурне життя на Галичині було повністю паралізоване, інтелектуальним та політичним центром галицьких євреїв став Відень.

Їдишистська колонія у Відні.

Більшість дослідників[30] іґнорують той факт, що у Відні змогла, хоча й на дуже нетривалий період, розквітнути їдишистська культура. Внаслідок масової міграції східноєвропейських євреїв наприкінці XIX та на початку XX століть в європейських та американських містах, таких як Берлін, Лондон, Париж і Нью-Йорк, почали з'являтися центри їдишистської культури. Однак ніде їдишистським письменникам не велося складніше, ніж у Відні, що на той час був столицею німецької писемності та журналістики. В своїх спогадах Мелех Равіч описав зачудування, яке столиця Габсбурґів викликала у подібних йому їдишистських письменників:

В мої мрії впліталися образи та сюжети, створені великими віденськими письменниками: Шнітцлером, Альтенберґом, Річардом Біром Гофманом, Стефаном Цвейґом, Гуґо фон Гофмансталем; я мріяв про віденське мистецтво, віденську красу та легковажний дух Штраусового «Блакитного Дунаю». Все це буяло, нагадувало про сповнену надій юність, що навіть не знає точно, чого саме їй хочеться. Як так сталося, що я поєднував всі ці віденські мрії із непорушним рішенням бути і лишатися їдишистським письменником, сьогодні я вже не згадаю. Чи повинна мрія бути логічною?[31]

Равіч чудово усвідомлював, що шанси реалізуватися у Відні як письменник дуже низькі, але тим не менш плекав надію, що Відень може дати їдишистській культурі можливість розквітнути.

У перших, передвоєнних спробах зробити їдишистську культуру соціально прийнятною, мотивація була переважно політичною. Єврейський націоналістичний рух, намагаючись побороти дискримінацію щодо Ostjuden (східних євреїв) і шукаючи стимули для духовного та культурного відродження єврейства у цілому, вбачав у їдиші силу, здатну консолідувати єврейську націю. Натан Бірнбаум та його оточення організовували їдишистські літературні та музичні вечори, де єврейські студенти, чиєю рідною мовою була німецька, могли познайомитися з їдишем і, можливо, з часом

полюбити цю мову. Бірнбаум разом з віденською Єврейською Культурною Асоціацією був також одним з ініціаторів чернівецької лінгвістичної конференції 1908 року. Єврейські націоналістичні організації друкували переклади з їдишистської літератури у своїх німецькомовних виданнях[32], окрім того, їдишистську культуру заохочував заснований Леоном Келнером Тойнбі-Гол.

Не можна заперечувати, що спроби націоналістів воскресити їдиш переважно лишалися суто академічними. Як зазначав Мелех Равіч, «в цих колах демонстративно говорять на їдиші, хоча це більше німецька, ніж їдиш. Сам Бірнбаум у своїх промовах постійно переходить з їдишу на чисту німецьку, а на конференції у Чернівцях весь його виступ був німецькою»[33]. Німецька культура у Відні була настільки домінантною, що навіть ті з іммігрантів, чиєю рідною мовою був їдиш, невдовзі переходили на німецьку[34]. При цьому широкі кола віденської єврейської буржуазії досі вважали їдиш не окремою мовою, а радше вартим зневаги діалектом, якого слід уникати.

Політично-академічну природу спроб відродження їдишу у Відні змінив спалах Першої світової війни, коли практично вся галицька єврейська інтелігенція, разом з численними єврейськими біженцями полишили Галичину і рікою полинули до імперської столиці. Серед новоприбулих були відомі письменники, журналісти та актори, які намагалися знайти своє місце у Відні. Там вони випускали періодику мовою їдиш, засновували видавництва і відроджували їдишистський театр, що до того вів доволі примарне існування[35]. Їдишистська культурна активність у Відні досягла піку на початку двадцятих років — досить парадоксальний факт, зважаючи на те, що, на відміну від довоєнної Габсбурзької імперії, населення новоствореної Австрійської республіки було майже виключно німецькомовним[36]. Тепер у Відні, як раніше на Галичині, євреї з робочого класу та діаспорні націоналісти стали основними прибічниками їдишистського культурного відродження, ґрунт для якого підготувала політична журналістика.

Політична журналістика мовою їдиш

Хоча більшість віденської періодики мовою їдиш складали видання єврейського робітничого руху, найпершим їдишистським журналом

у Відні став "Di Velt" (1900 р., ред. Р.А., Бройдер), який видавала Сіоністська Асоціація, і який змагався з німецькомовним журналом зі схожою назвою "Welt".[37] Цей журнал проіснував всього рік. З 1907 по 1910 рік Бер Борочов редагував газету "Dos Fraye Vort", пов'язану з «Поалей Ціон», однак це видання було адресоване російським читачам, і не особливо цікавилося проблемами австрійських євреїв. У 1910 році вийшла бундистська антисіоністська "Yidishes Frayland", в якій містився заклик Германа Кадіша до автономії євреїв у Австрії, але вже після другого випуску вона припинила своє існування[38]. В усіх цих виданнях майже не було журналістів з Галичини, а отже, не було кому розглядати проблеми галицьких іммігрантів у Відні. Цю функцію виконували радше деякі німецькомовні журнали, зокрема, «Нова національна газета» («Neue Nationalzeitung») Сола Ландау та "Нова газета» («Neue Zeitung») Натана Бірнбаума[39], що боролися проти дискримінації східноєвропейських євреїв.

Початок війни, що паралізував єврейську пресу на Галичині, спричинив неймовірний бум їдишистської преси у Відні. Газета «Поалей Ціона» «Der Yidishe Arbeyter» перемістилася з Кракова до Відня[40]. Бундисти під час війни перестали видавати журнали, а отже, на деякий час «Der Yidishe Arbeyter» став єдиним соціалістичним єврейським виданням у Австрії. Проте найбільшу популярність серед віденських газет мовою їдиш мала щоденна «Viner Morgentsaytung», започаткована Н.М. Рейкером. У 1919 році вона була перейменована на «Yidishe Morgnpost», і під цією назвою виходила до 1926 року[41]. У газеті Рейкера писали майже винятково на такі теми, як наслідки війни на Галичині, становище галицьких біженців у Відні та скандал перших післявоєнних років, пов'язаний із відмовою у громадянстві, що його раніше уряд обіцяв надати біженцям. Оскільки «Yidishe Morgnpost» симпатизувала сіонізму, в ній також писали про спроби колонізувати Палестину та можливості еміграції для галицьких євреїв. Але для нас найбільш цікавою є її художня частина, що була майже виключно присвячена їдишистській літературі та театру у Відні. У газеті Рейкера їдишистські автори, незалежно від їхніх політичних поглядів, знайшли готовий майданчик для своєї літературної та журналістської активності.

Політична журналістика мовою їдиш процвітала у Відні й у перші післявоєнні роки. Після розколу «Поалей Ціон» у 1920 р. його праве крило стало видавати журнал "Unzer vort" (1920 — 1921) під редакцією

Берла Локера і Менделя Зінґера, а лівому дістався "Avangard" (1919 — 1921), редакторами якого були Міхал Кон та Александр Серпов[42]. Бундисти, своєю чергою, раз на два тижні випускали "Der Veker" (1919 — 1921). Потім в лівому крилі «Поалей Ціон» стався ще один розкол. Врешті-решт деякі з колишніх членів «Поалей Ціон» разом із кількома перебіжниками бундистами заснували асоціацію "Yevsektsie", яка незабаром злилася з Комуністичною Партією Австрії. Ця партія вважала їдиш пережитком буржуазної ідеології та усунула його зі своєї програми.[43]

На середину двадцятих років не лишилося жодного партійного журналу мовою їдиш, а єврейські робітники у Відні повністю перейшли на німецьку. Те, що єврейські сепаратисти (найбільш віддані прихильники їдишу) полишили німецькомовний єврейський робочий рух, могло пришвидшити процес асиміляції, проте в будь-якому випадку, зупинити останню було неможливо.

Одним з останніх їдишистських періодичних видань був щомісячник «Їдиш» під редакцією Менделя Найґрешла, заснований у 1928 році. До політики він не мав жодного стосунку, фокусуючись натомість на питаннях літератури та культури[44]. Те ж саме стосувалося журналу «Unhoyb», авантюрної спроби 1923 року писати на їдиші латиницею. Експеримент був приречений на провал, і після кількох перших номерів «Unhoyb» припинив своє існування.

Літературний аванґард

Окрім розквіту політичної журналістики, ранні післявоєнні роки у Відні позначилися також піднесенням літературного кола аванґардистів. Поети та есеїсти друкувалися в журналі Мойше Зілберґа "Der Kritik" (його випускав видавничий дім "Der Kval", де працював ілюстратором художник Уріель Бірнбаум). Серед тогочасних віденських їдишистських письменників та журналістів найбільш видатними були Ґершом Бадер (1868 — 1953), Аврогом Моше Фукс (1890 — 1974), Мойше Ґрос (1891 — 1973), Бер Горовіц (1895 — 1942), Шмуль Яков Імбер (1889 — 1942), Довід Кеніґсберґ (1898 — 1942), Мелех Хмельницький (1885 — 1946), Якоб Местель (1884 — 1958), Мендель Найґрешл (1903 — 1965), Давід Ісайя Сілбербух (1854 — 1936), Мендель Цинґер (1890 — 1976) та Бер Шнапер (1906 — 1939?). Єдиним визначним прозовим автором з цієї когорти був Фукс, котрий

у своїх соціально-критичних оповіданнях описував віденське «дно» та *demi-monde* — верству, що для багатьох єврейських іммігрантів зі Сходу була останнім ступенем їх соціального падіння.

Віденські їдишистські письменники взяли за зразок американську їдишистську групу «Di Yunge», до якої входило чимало авторів галицького походження. Як і члени «Di Yunge», віденські письменники належали модернізму. Головними темами їх творів були доба індустріалізму і технологій та самотність людини у великому місті[45]. Дехто, як, зокрема, Мелех Равіч та пізніше Бер Шнапер експериментували з формою, вживаючи незвичні метафори, використовуючи верлібр і змішуючи форму та зміст. Вони також намагалися поєднати візуальне мистецтво з літературою, що для європейського аванґарду було типовим явищем[46]. Звичними були алюзії на модерну німецьку літературу, а перекладам з німецької їдишистські літературні журнали та альманахи присвячували чимало сторінок. Віденська література цього періоду, як їдишистська, так і німецька, була сповнена апокаліптичних мотивів[47]. Близька до сюрреалізму балада Хмельницького "Der Karlik", де змішувались смерть та сексуальність, відображає діалог доби із психоаналізом.[48] Їдишистські літератори зустрічалися в кафе Геренгоф на Герренґассе, де також збиралися німецькомовні письменники. Цілком можливо, що між першими і другими існували особисті контакти, хоча у мемуарах їдишистських письменників спогадів про це майже не трапляється[49].

Золота доба їдишистської літератури у Відні тривала, однак, дуже недовго. Після 1921 року Мойше Зілберґ переїхав з Відня до Варшави, де було більше можливостей для їдишистської культурної активності. Незабаром услід за ним до Варшави перебрався Мелех Равіч і разом з Урі Цві Ґрінберґом та Перецом Маркішем заснував там експресіоністську групу «Халястра». Багатьом їдишистським письменникам довелося покинути Відень, оскільки в австрійському громадянстві і навіть у праві на проживання їм було відмовлено — доля, яку вони розділили з більшістю галицьких біженців.

До поразки їдишистського культурного руху у Відні призвів ряд факторів. По-перше, домінування у Відні німецької мови та культури значно прискорило процес мовної асиміляції, витіснивши їдиш з його місця у політичному та культурному житті галицьких євреїв. Незважаючи на спроби Бірнбаума та націоналістів зробити їдиш

визначальним компонентом єврейської ідентичності та національної самосвідомості, у Відні він був соціально стиґматизованим. Німецькомовні віденці вважали їдишистську культуру в найкращому випадку субкультурою. Щоб піднятися соціальною драбиною, східним євреям потрібно було відмовитися від їдишу. Лише релігійні хасидські кола зберегли його у своєму віденському вигнанні, однак, хоча вони й змогли завдяки своїй соціальній ізольованості уникнути мовної асиміляції, участі у світському їдишистському культурному русі вони не брали. З усіх культурних явищ найдовше зміг протриматися їдишистський театр, що під патронатом німецькомовних віденських євреїв і навіть неєвреїв проіснував аж до 1938 року.

Примітки

[1] Див. R.Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia an Poland in the First Half of the Nineteen Century* (Philadelphia, 1985), 5 — 6.

[2] Так, наприклад, славетний Йозеф Перл деякі зі своїх робіт проти хасидизму публікував мовою їдиш. Див. *Yosef Perl's Yidishe Ksovim* (Vilnius, 1937). Серед маскільської їдишистської літератури є також декілька комедій, зокрема, *Teyator fun Khsidim* Ефроїма Фішлзона та анонімна п'єса Di Genarte Velt.

[3] Натан Ґелбер вважав єврейських виконавців народних пісень попередниками єврейського кабаре та театру. Див. N.M. Gelber, *Berl Broder. Ein Beitrag zur Geschichte der judischen Volkssanger*, передрук з *Mitteilungen fur judische Volkskunde* (Vienna, 1913), 5.

[4] V.E. Zbarazher, Makel no'am (Vienna, 1865).

[5] Цит. за M. Weissberg, Wolwel Zbarzher der fahrende Sander des galizisch-judischen Humanismus, передрук з *Mitteilungen fur judische Volkskunde* (Vienna, 1909) 31 — 32.

[6] Див. також Y. Tiger, 'Velvele Zbarzher' (Aynike pratim vegn zayn oyfhalt in Vin', у *Yidish. Khoydesh zshurnal far yidishe kulturinyonim in Vin,* 3 — 4 (Vienna, 1928).

[7] Німецька публіка вперше познайомилася із Велвлом Збаразьким у надрукованій в 1888 р. антології Ґ.Х. Далмана *Judisch-deutsche Volkslieder aus Galizien und Russland* (Відень?).

[8] Польська, однак, була також мовою нижчих верств суспільства, оскільки на Галичині (особливо в її західній частині) було дуже багато польських селян (надзвичайно бідних) та дрібних буржуа.

[9] Див. памфлет Вільгельма Фельдмана, одного з піонерів полонізації, *O zargonie zydowskim* (Lviv, 1891).

[10] Мендель Найґрешл наводив цей факт для пояснення того, чому більшість їдишистських письменників походили зі східної Галичини, і чому Львів, а не Краків став центром їдишистської культури на Галичині. 'Di moderne yidishe literatur in Galitsie' у *Fun noentn ovar* ([Ізраїль], 1955). Українська мова в очах галицьких євреїв

ніколи не була особливо привабливою, ймовірно, з тієї причини, що українське населення Галичини складали переважно селяни. Україномовний середній клас виник досить пізно, одночасно з піднесенням українського національного, мовного та культурного руху.

[11] Членами Кадіми, асоціації, заснованої у Відні в 1882 р. було чимало галицьких студентів та випускників, зокрема, доктор Рубен Б'єрер зі Львова. Після свого повернення до Львова Б'єрер у 1883 р. заснував асоціацію Мікра Кодеш, услід за якою виникли асоціації у Дрогобичі, Стриї, Станиславі та інших містах, особливо на східній Галичині.

[12] Мабуть, причиною цього було те, що чимало націоналістичних лідерів походили з табору асиміляторів, як, наприклад, Альфред Носсіг, засновник та редактор журналу Ojczyzna.

[13] Деякі їдишистські періодичні видання видавали у Коломиї. Найбільш важливою серед них була газета "Der Folksfraynd". "Der Yudishe Veker" у Бучачі був першим видавничим домом, що надрукував їдишистські твори Шмуеля Йозефа Аґнона. Про це див. J. Toury, *Die judische Presse im osterreichischen Kaiserreich: Ein Beitrag zur Problematik der Akkulturation, 1802 — 1918* (Tubingen, 1983), 122 — 138.

[14] Див.: *Di ershte yidishe sprakhkonferents: barikhtn, dokumentn un ophandlungen fun der Tshernovitser konferents 1908* (Vilnius, 1931). Див. також E. Goldsmith, *Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twentieth Century^ A Study in Jewish Cultural History* (London, 1976), 183 — 221.

[15] *Neue Nationalzeitung*, 35 (1908), 6.

[16] Y. Kisman, *Di geshikhte fun Bund* (New York, 1996), iii, 421.

[17] Про значення перепису в Австрії див.: E. Brix, Die *Umgangssprachen in Altosterreich zwichen Agitation und Assimilation* (Vienna, 1982).

[18] Перша єврейська робітнича асоціація також виникла у Львові. Услід за нею подібні асоціації з'явилися в інших великих містах Галичини: Кракові, Коломиї, Бучачі та Дрогобичі.

[19] З 1893 р. на суміші їдишу та німецької виходила газета "Der Yidishe Arbeyter" під редакцією Карла Нахера. Пізніше на зміну їй прийшла "Judische Volksblatt", серед співробітників якої були Макс Цеттербаум та Герман Діаманд.

[20] Члени Бунду контактували з лідерами галицького робітничого руху, намагаючись поширити свої ідеї також і на Галичині.

[21] Одним з цих авторів був Авром Рейзен, який в той час жив на Галичині.

[22] Див. R. Glanz, 'Die erste Zeitschrift des proletarischen Zionismus', *Der judische Arbeiter*, ювілейний випуск (грудень 1927). Заснований Солом Рафаелем Ландау, "Der judische Arbeiter" виходив з 1898 р., спершу у Відні, а згодом у Кракові та Братіславі (тодішньому Пресбурзі), однак скрізь не довше року. З 1903 р. почало виходити інше видання під тією ж назвою (спершу німецькою, а з 1904 р. мовою їдиш) під редакцією Натана Ґроса та Соломона Капланського.

[23] B. Borochov, *Di oyfgabe fun der yidishe filologie* (Vilnius, 1913).

[24] Імбер писав під псевдонімом Ян Нємяра, Хмельницький був відомий як Ахме. Хмельницький перекладав на польську, зокрема, таких авторів як Хаїм Нахман Бялік, Авром Рейзен та Давід Айнгорн.

[25] Звісно, це не стосується всіх галицьких письменників. Наприклад, поет Мордехай Ґебіртіґ, син краківського робітника, відвідував тільки *хедер* і не мав жодної світської освіти.

[26] Про зв'язок галицьких поетів із віденською культурою межі століть див. S. Liptzin, *A History of Yiddish Literature* (New York, 1985), 237 — 255. Давід Кеніґсберґ ввів до їдишистської лірики сонет, хоча його жорсткий метр не зовсім годився для мови їдиш.

[27] Naygreshl, *Fun noentn ovar*, 308.

[28] Чимало галицьких єврейських письменників врешті спромоглися досягти успіху в Сполучених Штатах. Також в сучасній американський їдишистській поезії є багато авторів галицького походження, зокрема, Моше Л. Галперн, Моше Надір, Мані Лейб.

[29] Багато визначних їдишистських лінгвістів та літературознавців, включно з Соломоном Ашером Бірнбаумом, Матіасом М'єзесом, Альфредом Ландау, Максом Вайсберґом та Натаном Міхаелом Ґелбером були з Галичини, однак всі вони писали німецькою.

[30] За винятком Сола Ліпцина.

[31] Melekh Ravitch, *Dos mayse-buch fun mayn lebn* (Buenos Aires, 1962), 181.

[32] Окремо слід згадати тижневик "Neue Zeitung" під редакцією Натана Бірнбаума (що з перервами виходив у 1906 — 1907 рр.) і щомісячний журнал "Unsere Hofflung" (призначений «для дорослої єврейської молоді») під редакцією письменника Марека Шерлаґа.

[33] Ravitch, *Mayse-buch*, 208.

[34] Наприклад, "Judische Almanach", який випустила у 1910 році галицька асоціація випускників університетів «Бар Кохба», опублікований німецькою, хоча багато його текстів були перекладені з їдишу.

[35] У Відні було декілька їдишистських театрів і кабаре, але мова, якою там говорили, часто була не їдишем, а сумішшю їдишу та німецької (єврейська німецька, або «Judeln»). Іда Камінська, американська їдишистська акторка, що відвідувала Відень під час європейського турне, у своїх мемуарах описує те гнітюче враження, яке справив на неї віденський їдишистський театр: «Це була брудна кімната, де сцена навіть не була відділена від бару. Під час вистави у барі сиділи люди, голосно розмовляючи, і постійно звучало дзюркотіння содової у сифонах. Сцена була маленька, і з-за лаштунків було чутно суфлера, який говорив голосніше за акторів». My Life, My Theater, ред. C. Leviant (New York, 1973), цит. за J. Hoberman, Babylon (1991), 119.

[36] Під час австрійського перепису 1923 р. лише 2434 віденських респондентів назвали їдиш своєю рідною мовою. На 1934 р. кількість таких людей зменшилася до 510. Див.: H.P. Freidenreich, *Jewish Politics in Vienna* (Bloomington, Ind., 1991), 226 (джерела: Федеральне Бюро Статистики, *Statistisches Hanbbuch fur die Republik Osterreich; Statistisches Jahrbuch der stadt Wien 1929 und 1935*). Однак, як зазначає Фройденрайх, справжня кількість носіїв мови мала бути набагато вищою. Те, що так мало людей назвали рідною мовою їдиш, свідчить про соціальну стиґматизацію їдишу у Відні.

[37] До нього у Відні не було жодного їдишистського періодичного видання, лише декілька надрукованих івритською абеткою німецькомовних газет, зокрема, "Wiener Israelit" (виходила з перервами протягом 1862 — 1896 рр.) та віденська "Judische

Kikeriki" (виходила принаймні у 1876 — 1878 рр.), гумористична газета, що була відповіддю на антисемітський журнал з такою ж назвою. Toury, *Judishe Presse*, 52 — 52. Див. також Neygreshl, *Fun noentn ovar*, 378.

[38] H. Kadish, 'Di yidn un natsionalitetn-frage in Estraykh', *Yidishes Frayland*, 1 — 2 (1910), 9 — 10.

[39] Див. Toury, *Judische Presse*, 102 — 110.

[40] Її головний редактор Мендель Зінґер надзвичайно цікавився їдиш літературою, тому їй було присвячено чимало сторінок.

[41] Naygreshl, *Fun noentn ovar*, 381. Починаючи з номерів за 1917 рік, цю газету можна знайти в Національній Віденській Бібліотеці. Однак з 1920 р. вона стала виходити не щоденно, а спершу раз на тиждень, а згодом лише раз на два тижні, що відображує зменшення читацької аудиторії. Згідно з Найґрешлом, назву було змінено з суто прагматичних міркувань: Рейкер продав популярну назву «Wiener Morgenzeitung» австрійській Сіоністській партії, котра відтоді випускала свою партійну газету саме під цією назвою.

[42] Однак, згідно з Найґрешлом, соціалістичні амбіції Серпова виявились вельми нетривкими. Невдовзі опісля він переїхав до Берліна та почав кар'єру біржевого спекулянта. Fun noentn ovar, 387 — 388.

[43] Ibid.

[44] Під час свого перебування у Відні Найґрешл був прихильником єврейської автономії у радянському Біробіджані. За неї агітував журнал «Cezer», редактором якого він був на початку тридцятих років, однак цей журнал виходив німецькою. Як і багато інших соціалістичних періодичних видань, він перестав виходити, коли до влади в Астрії прийшли фашисти. (З розмови із вдовою Найґрешла Ґусті у Нью-Йорку).

[45] Це стосується в першу чергу молодшого покоління їдишистських віденських письменників, які в жодному разі не були однорідною групою. Наприклад Імбер (який жив у Відні з 1918 по 1920 рік і керував видавничим домом Найланд, а також однойменною літературною газетою) приїхав до Відня зі Львова і був вельми консервативним поетом, чия творчість завдячує частково традиції Гайнріха Гайне і частково — їдишській народній пісні. Те ж саме можна сказати і про Кеніґсберґа, який жив у Відні тільки час від часу і відразу після закінчення війни повернувся до Галичини.

[46] Найґрешл створив термін «живописний їдишизм» для опису цікавого варіанту їдишистського руху. («Fun noentn ovar», 385). Урієль Бірнбаум, І.М. Лілієн і Бер Горовіц є його типовими представниками.

[47] Апокаліптичні мотиви позначають, зокрема, ілюстровану збірку Мелеха Равіча «Toyt-tsiklus» («Цикл смерті»; Відень, 1917).

[48] M. Khmelitsky, *Der Karlik* (Vienna, 1936). Хмельницький вивчав медицину у Відні та працював лікарем. Можемо припустити, що він мав тісні зв'язки із віденською школою психоаналізу. Про ставлення Зіґмунда Фройда до юдаїзму в цілому і до їдишу зокрема, див. Y.H. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (New Haven, 1991).

[49] Див. особливо Ravitch, *Mayse-buch*.

ЇДИШ ЛІТЕРАТУРА І КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ: ІСТОРІЯ ПОГРОМІВ ХМЕЛЬНИЦЬКОГО *

Хоне Шмерук

Пам'яті мого друга Шмуеля Еттінґера

В історії польського єврейства не бракує різанин, погромів та інших лих. До Голокосту часів Другої світової війни бійні, вчинені Богданом Хмельницьким, треба вважати найболючішим нещастям в історії єврейської громади, що мешкала в історичних кордонах Польщі. Події 1648—1649 років збереглися в пам'яті євреїв як *ґзерот тах ве тат* — «бійні (5)408 та (5)409 років» (за єврейським календарем) — або як «бійні Хмельницького» — за іменем того, під чиїм проводом, за свідченням численних джерел, здійснювалися ці злодіяння.

Чи належним чином закарбувалися ці лиха в колективній пам'яті тяжко постраждалої польської єврейської громади? Як і чому ця колективна пам'ять знову й знову виявляла себе та послідовно зберігалася протягом багатьох поколінь?

Це складні питання, й дати тут на них вичерпну відповідь, безперечно, буде нелегко. Тому викладене тут треба розглядати лише як одну зі спроб стислого історичного аналізу проблем, що виходять на поверхню при дослідженні пам'яті про історичні традиції східноєвропейського єврейства. При цьому наголос робиться на джерелах і традиціях мовою їдиш, які досі недооцінювалися й мало бралися до уваги.

Як добре відомо, Рада чотирьох земель — головний інститут єврейського самоврядування в Польщі — постановою від 1650 р. за-

---

* Це розширена версія лекції, прочитаної на Третій міжнародній конференції з досліджень мови та літератури їдиш (Нью-Йорк, жовтень 1987 р.).

провадила день посту «в двадцятий день місяця сіван — день початку лих у Немирові»[1]. Це була, очевидно, місцева постанова, чинна лише у кордонах Польщі, оскільки немає жодних даних про ухвалення аналогічної постанови Радою Литви[2], хоч на початку XIX ст. цей день посту було зафіксовано в календарі, надрукованому на території історичної Литви — в Ґродно та Вільно[3].

У книзі Йосефа Єрушалмі «Захор» стверджується, що річниці цих різанин відзначалися в Східній Європі аж до Другої світової війни[4]. З інших джерел, однак, ми довідуємося, що в другій половині XIX ст. навіть на більшій частині території України посту в цей день дотримувалися лише окремі люди[5]. Факт неналежного дотримання посту з'ясовується також із докору, оприлюдненого Довом Саданом у 1948 р. з нагоди трьохсотої річниці цих погромів[6].

До сліхот, що читаються 20 сівана й були складені, як нам відомо, з приводу більш ранньої, не польської різанини[7], було додано (або змінено) два слова післятрапезної молитви. Замість *ло ніколем* («не дай нам себе зганьбити») в зв'язку з погромами Хмельницького треба було вимовляти *вело нікошель* («не дай нам оступитися»), висловлюючи бажання уникнути примусового навернення в християнство, що, судячи з усього, було звичайною справою під час цих заворушень. З повісті Ш.Й.Агнона «Вело нікошель» (1932) ми дізнаємося. що оповідачеві ця формула була відома з сімейної традиції, але в молитовниках, де він шукав текст цієї молитви, він її не знайшов[8].

Тож у принципі Єрушалмі має рацію, коли говорить, що літургія — у формі сліхот і післятрапезних молитов — і ритуал (якот дотримання посту) є ефективнішими в збереженні колективної пам'яті, ніж історичні перекази[9]. Виявляється, однак, що навіть у традиційно-релігійній єврейській громаді у Східній Європі регулярне дотримання ритуалу та літургії, пов'язаних із 20 сівана, вже не спостерігалося перед початком масових процесів модернізації XX ст. Ця традиція не набула сталого значення попри суворі настанови Ради чотирьох земель.

І все ж таки погроми Хмельницького не були забуті, й підтвердження цьому можна знайти у творчості Шолом Алейхема. Усі події в його творах, написаних у 1880-х і 1890-х роках, відбуваються в Мазепівці, Гонтоярську та Хмельницьку або навколо них. Як і Менделе (Ш.Я.Абрамович), Шолом Алейхем створив власну топоніміку, призначену географічно символізувати ту сферу, в якій

діяли його персонажі. Географічні назви Менделе були ще одним засобом типологічної характеристики євреїв, які мешкали в Цвячиці, Тунеядівці, Кабцанську та Глупську. Однак у самих назвах не було чітких указівок на те, де ці місця треба шукати на реальній мапі. Вигадану топоніміку Шолом Алейхема побудовано на інших засадах. Назви його міст і містечок походять від прізвищ легко впізнанних неєврейських історичних персонажів, і оскільки всі ці персонажі діяли на Україні, географічне місцезнаходження цих начебто вигаданих населених пунктів цілком можна визначити.

Більш важливим, однак, є явно єврейське забарвлення цих топонімів, парадоксальним чином складених із неєврейських прізвищ. Дві з історичних постатей, відображених у топоніміці Шолом Алейхема, сумно відомі своєю трагічною роллю в єврейській історії тієї реальної України, з якою вони асоціюються: погроми 1648—1649 рр. пов'язані з іменем Хмельницького, не менш жахлива Уманська різанина 1768 р. — з іменем Гонти[10].

Отже, українські героїчні топоніми є не лише символами в контексті художньої літератури. Вони — що більш важливо — несуть навантаження болісних спогадів єврейської колективної пам'яті. Для східноєвропейських євреїв з цими назвами пов'язана пам'ять про жахи погромів і різанин, яка проіснувала з XVII ст. аж до появи їх у топоніміці Шолом Алейхема наприкінці XIX ст. Вживання Шолом Алейхемом цих назв для визначення території України як реального географічного місцезнаходження нібито вигаданих ним міст і містечок є надзвичайно повчальним. Ми маємо зробити з цього висновок, що сам Шолом Алейхем був носієм єврейської колективної пам'яті, з якою ці назви мають такий трагічний зв'язок. Вживання подібних назв у єврейському літературному контексті свідчить також про історичну обізнаність Шолом Алейхема щодо становища євреїв на Україні. До цього ми ще повернемося.

В іншому контексті найважливіший момент щодо топоніміки Шолом Алейхема полягає в тому, що автор очікував від читачів 1880-х і 1890-х років, що вони теж не матимуть сумнівів стосовно реального географічного простору, в якому діють вигадані ним персонажі. Тож для нас ця топоніміка має бути ще одним важливим доказом того, що ні Хмельницький, ані його ім'я не були забуті євреями, хоч вони й згадували його з доданням традиційної формули «хай буде викреслене його ім'я і пам'ять про нього».

І знов-таки: чи дійсно цим треба завдячувати лише встановленому ритуалу — посту й пов'язаній із ним богослужбі? Не може бути сумнівів у тому, що ціла низка інших чинників теж відіграла певну роль у фіксації та відродженні колективної пам'яті євреїв Східної Європи й особливо України. Тут ми теж маємо свідчення Шолом Алейхема стосовно одного з головних компонентів колективної пам'яті — принаймні в Україні. У вступному розділі до своїх «Маленьких людей із маленькими ідеалами» Шолом Алейхем описує містечко маленьких людей — свою знамениту Касрилівку, типове українське єврейське містечко. Єврейський цвинтар описано такими словами:

«Є одна річ, якою Касрилівка може пишатися, — її цвинтарі. Це благословенне містечко має два чудових цвинтарі: старий і новий... Маленькі люди Касрилівки особливо пишаються старим... Бо крім того факту, що це місце вічного спочинку їхніх предків, рабинів, святих, учених та інших видатних людей — справжнього цвіту Ізраїлю, — крім усього цього, є підстави вважати, що там поховано чимало мучеників — жертв погромів часів Хмельницького. Це «священне місце», як вони звикли називати цвинтар, є єдиним у світі маєтком, що належить лише їм... Почитайте старі, напівстерті написи на замшілих надгробках. Це все одно, що читати один із розділів історії єврейського народу»[11].

Міста й містечка на Україні мали місцеві пам'ятники на згадку про колишні лиха та бійні, довкола яких виникали легенди про мучеництво та жорстокість тиранів. Легенди, пов'язані з могилами та надгробками, разом із легендами про місцеві скарби, сховані безчесними ватажками цих кровожерливих банд[12], впліталися в тканину пам'яті з самого дитинства. Цей «фентезі-хоррор» ставав невід'ємною складовою культурного спадку будь-якого єврея, який мешкав на Україні.

Могили мучеників доби Хмельницького були на Україні звичним елементом цвинтарного ландшафту. Їх шукали й там, де їх не могло бути. Наприкінці 1860-х років Олександр Цедербаум здійснив подорожі смугою осілості євреїв — територією, де жили читачі його тижневика мовою їдиш «Коль мевасер». Завдяки цим подорожам ми маємо важливий документ — тогочасний звіт, можливо, єдиний у своєму роді мовою їдиш. Це — безкомпромісний опис єврейського Бердичева, побаченого гострими очами досвідченого й дуже здібного

журналіста. Цедербаум — так само, як пізніше Шолом Алейхем, — розповідає нам про відвідання двох цвинтарів:

«Ми відвідуємо обидва цвинтарі в Бердичеві [...] Дуже старий цвинтар оточений товстим цегляним муром [...] Зберіглося зовсім мало надгробків [...] Цілі ансамблі можна знайти лише в кількох місцях [...] Ми вперто намагалися знайти найстаріші надгробки, особливо ті, що пов'язані з погромами 1648 року, але це виявилося неможливим [...]»[13].

Власне, неважливо, що саме Цедербаум знайшов чи не знайшов на старому бердичівському кладовищі, бо є всі підстави сумніватися в тому, що в XVII ст. там взагалі існувало єврейське поселення[14]. Крім того, Бердичів не згадується в жодній розповіді про погроми Хмельницького. Важливо інше — те, що в кожному єврейському містечку на Україні можна було шукати й знаходити такі поховання. Тому здається досить імовірним, що і в Бердичеві можна було виявити легенди, пов'язані з могилами мучеників тієї доби. На Україні цілком могла формуватися місцева єврейська пам'ять, навіть на територіях, що не мали прямого історичного зв'язку з болісними подіями минулого.

Тож досить природно, що в «Етнографічній програмі» Ан-ського, параграф 1840, ми знаходимо такі запитання та настанови:

«Чи існують поховання мучеників у вашому містечку чи поблизу нього, або в місцях, де, за свідченнями людей, вони раніше були? Опишіть мучеників, похованих там. Якщо там є надгробки, перепишіть або сфотографуйте зроблені на них написи»[15].

Тут нічого чітко не сказано про добу, до якої належать припущені автором анкети могили мучеників — реальні чи легендарні. У двох же попередніх запитаннях на ту саму тему ця доба згадується конкретно:

«Чи є біля синагоги чи деінде у вашому містечку огороджені поховання і як вони там з'явилися? (№ 1838).

Чи кажуть люди, що це могила молодого подружжя, вбитого під час весілля в ході погромів Хмельницького? (№ 1839)».

Багато чого можна було довідатися про місцеві пам'ятки єврейської колективної пам'яті з низки матеріалів, зібраних експедицією Ан-ського. Якщо подібні матеріали десь існують і сьогодні, вони, безперечно, збагатять наші знання. Але навіть без них ми маємо всі підстави вважати, що тут ідеться про дуже по-

ширене явище[16]. Воно було набагато всепроникнішим, аніж можна було б очікувати на підставі свідчень німих каменів. Адже довкола цих свідчень виникали місцеві легенди та звичаї дуже переконливої сили.

Хто не пам'ятає «Дібука» Ан-ського — драми, в якій могила бідолашних наречених є частиною мізансцени й «грає роль» протягом усієї другої дії? На надгробку, як ми довідуємося зі вступної ремарки до цієї дії, міститься напис: «Тут лежать святі й безгрішні наречені, замучені року (5)408»[17]. Гість на початку дії читає цей напис вголос, а жебрак наводить подробиці:

«Коли тиран Хмельницький, хай буде викреслене його ім'я, напав зі своїми козаками на містечко й перебив половину євреїв, він убив наречених на шляху до весілля. Їх поховали на тому місці, де їх було вбито, обох в одній могилі, й відтоді її називають «святою могилою». [*Пошепки, як таємницю*] Кожного разу, як рабі проводить шлюбну церемонію, він чує зітхання з цієї могили... У нас є давній звичай: після шлюбної церемонії ми танцюємо навколо могили, аби потішити похованих там наречених...»[18].

З місцевого фольклору та звичаїв мотив «святої могили» потрапив до літератури й театру. Ан-ський сповна використав драматичні можливості цього мотиву, й танок жебраків навколо могили протягом багатьох років був обов'язковим елементом постановок п'єси «Дібук». Так п'єса та її сценічне втілення стали ще одним чинником закріплення колективної пам'яті, в даному випадку — всіма мовами, якими вона перекладалася та ставилася.

Пам'ять про події 1648—1649 рр. знайшла широке, стале й глибоке віддзеркалення в усіх різновидах єврейської літератури, в усіх її жанрах і мовах. Тут ми обмежимося стислим оглядом цієї літератури лише мовою їдиш. Слід, однак, пам'ятати, що принаймні до Другої світової війни література їдиш мала найбільше можливостей генерувати, зберігати та відроджувати колективну пам'ять про погроми 1648—1649 рр.

Ще до першої публікації у Венеції 1653 р. івритом «Йевен мецула» («Чорна безодня») Натана (Носн-Ноте) Гановера — знаменитої хроніки тих погромів — вже існувала (у 1649 р.) «історична пісня» мовою їдиш «Лиха єврейських громад на землі України». Цю пісню було опубліковано принаймні двічі — в Празі та Амстердамі. Дещо пізніше, в 1656 р., було опубліковано також поховальний спів мо-

вою їдиш на ту саму тему[19]. Ми маємо не менше п'ятнадцяти видань перекладів на їдиш вищезгаданої івритської хроніки Натана Ґановера «Йєвен мецула». Перший переклад було опубліковано в Амстердамі в 1677 р.[20] Останні видання на їдиш вийшли у Вільямсбурзі в 1960 р. Вони були надруковані принаймні в п'ятьох різних перекладах. Серед них є римована й скорочена версія, видана в Амстердамі в 1686 р. і підготовлена, швидше за все, друкарем — новонаверненим Моше бен Абрагамом, який, за деякими джерелами, прибув до Амстердама з Польщі[21]. У 1882 р. було опубліковано переклад «Йевен мецула» Ісаака Маєра Діка, який потім кілька разів було передруковано.[22]

На основі «Йевен мецула» та інших джерел Менахем Манн Амеландер дав опис погромів 1648—1649 рр. у своїй книжці мовою їдиш «Шееріс Ісроел» (1743) — дуже популярному продовженні їдишського «Йосипон».[23] «Шееріс Ісроел» став джерелом для написання повісті «Хмель», що вийшла у виданій німецьким шрифтом у збірці Вольфа Пашеле «Сіпурім»[24], а також у версії книжки, надрукованої івритськими літерами й призначеної їдишмовним читачам[25].

Було б, звичайно, дуже корисно мати повну бібліографію описів, спогадів і відлунь погромів Хмельницького мовою їдиш. Але навіть без цього згадані вище подробиці створюють враження, що ця тема розроблялася досі широко й різноманітно.

Втім, для новочасного їдишмовного читача найефективнішим з усіх можливих засобів поширення інформації став історичний роман. Їдишмовні версії романів «Кіддуш гаШем» («Мучеництво») Шолома Аша та *Der Knecht* («Раб») І.Б.Зінґера і їх переклади івритом та іншими мовами знову воскресили для останніх поколінь жахи середини XVII ст. Тут ми не будемо ані розглядати ці два романи з літературно-естетичної точки зору, ані співставляти їх із можливими історичними джерелами, бо нас у даному випадку найбільше цікавить сучасний контекст і передумови написання цих двох романів про погроми Хмельницького. Обидва автори насправді не мали наміру зображувати лиха давно минулих днів і написали свої романи не тому, що цікавилися саме XVII ст., а з метою проекції сучасних проблем у минуле. Добре відомо, що Шолом Аш писав «Кіддуш гаШем» у 1919—1920 роках під сильним враженням від українських погромів 1918—1919 рр. і як безпосередній відгук на них[26]. Зінґер написав свій роман у 1960 р.[27], і в ньому читач може легко впізнати

ситуації та проблеми того періоду, що настав після Другої світової війни та Голокосту.

Наскільки вражаючим було це явище, можна проілюструвати на вже згаданому прикладі Шолом Алейхема. Ми не маємо підстав вважати, що свою топоніміку 1880-х років він узяв просто з повітря: за нею приховуються свіжі спогади про українські погроми 1881-го й наступних років. Міра стурбованості Шолом Алейхема історією поневірянь євреїв на Україні помітна в двох томах його «Юдіше фольксбібліотек». У першому томі (1888) він опублікував статтю М.Н.Літинського «З історії євреїв Поділля» ("On the history of the Jews in Podolia"), де описуються події у Брацлаві, Немирові та Тульчині під час різанини 1648—1649 рр.[28] А в другому томі — безперечно, не випадково — ми знаходимо статтю С.Скоморовського «Бійні Гонти в Умані та на Україні» ("The Gonte Massacres in Uman and the Ukraine")[29]. В обох статтях ідеться про події, віддзеркалені в топоніміці Шолом Алейхема. Сучасний контекст історії єврейських страждань є абсолютно ясним.

Зв'язки між сучасністю та історією засвідчує й ще один приклад. У 1903 р., коли Х.Н.Бялік написав свою знамениту, пронизливу поему про Кишинівський погром, яка пізніше набула відомості на івриті та їдиш під назвами «Беір гахареґа» та «Ін шкітештот» [«У місті бійні»], з міркувань цензури йому довелося дистанціюватися в своєму творі від тогочасних подій. Сам цензор запропонував для поеми назву «Масо Нєміров». Під цією назвою її й було вперше опубліковано в петербурзькому часописі «Газман» («Час»). Читачі ж не мали сумнівів щодо справжньої теми твору, а крім того, назва ставила цю тему, тобто Кишинівський погром, в належний історичний контекст[30].

У кожному з наведених випадків ми стикаємося з дивним і жахливим явищем: бійні 1648—1649 рр. та ім'я Хмельницького стали усталеними прототипами чи архетипами для пізнішої сповненої страждань історії євреїв на Україні — історії погромів, різанин і поневірянь, що регулярно повторювалися в одній і тій самій країні.

Феномен цього архетипу, звичайно, не обмежується фольклором і літературою. Ще більш промовистими робить його літературні вияви його поява в єврейській історіографії. Коли Симон Дубнов готував перевидання однієї народної хроніки про Уманську різанину XVIII ст., він назвав її «Друга українська катастрофа»[31] (першою була та, що відбулася за

часів Хмельницького). Наведу уривок із редакційної (часопису «Гісторіше шріфтн») передмови до цієї публікації:

«Вступ проф. С.Дубнова [...] було написано в 1921 р., коли цей видатний автор жив ще в Росії, і його передбачалося опублікувати в запланованому виданні «Украінер пінкес» у Берліні. Автор перебував під сильним враженням від подій, які відбулися незадовго перед тим на Україні і відлуння яких там усе ще не згасло. Настрій автора відчувається в його вступному слові»[32].

Складається враження, що і Дубнов у своїй історично-документальній публікації, і Шолом Аш у романі «Кіддуш гаШем» керувалися одним і тим самим імпульсом. Дубнов у своєму вступному слові фактично подає викладене там як низку подій на Україні, що починається з Хмельницького та Гонти, продовжується погромами 1881 та 1905 рр. і завершується, за словами самого Дубнова, «теперішним лихом 1919-1921 рр. — третьою великою катастрофою єврейського осередку на Україні»[33].

Ми не в змозі тут ані розв'язати проблем, пов'язаних із колективною пам'яттю народу, ані зробити узагальнення шляхів і засобів її збереження протягом багатьох поколінь. Конкретний випадок, що є предметом нашого розгляду, свідчить про те, що тут ідеться про складне сплетіння елементів різних категорій і рівнів — від ритуалу та літургії до надгробка чи каменя зі стертим написом на цвинтарі або поблизу синагоги. Тогочасні розповіді та хроніки, автентичні документи й легендарний матеріал можуть лягати в основу як історичних досліджень, так і художньо-літературного трактування подій. Однак не може бути сумнівів у тому, що пам'ять про погроми Хмельницького постійно відновлювалася в трагічній і безславній низці подій, що повертали до життя привиди колишніх прототипів. Тож і в літературі, і в історіографії ми повинні перш за все шукати мотиви в сучасних подіях, що вказують на архетип[34].

Менахем Нохем Літинський завершив свій начерк 1888 р., присвячений погромам Хмельницького і вміщений у «Юдіше фольксбібліотек» Шолом Алейхема, сумною заувагою: «Ось так трагічно починається історія євреїв на Україні». Її продовження та завершення були, безперечно, не кращими. Під час кожного нового лиха цей незабутній початок знов і знов спливав у пам'яті.

Примітки

[1] Pinkas Vaad Arba Aratzot, likutei takanot, verishumot, sdurim umevuarim (надалі — Pinkas), I.Halpern (Jerusalem 1945), p.78; Nosn Note Hanover, Sefer Yeven metsuloh, (Tel Aviv, 1967), p.78.

[2] Pinkas, ibid.

[3] Ibid., p.520.

[4] Y.H.Yerushalmi, Zakhor, Jewish History and Jewish Memory (Seattle & London, 1982), p.51; див. також наведену там бібліографію.

[5] Pinkas, op. cit., pp.79, 530.

[6] D.Sadan, "Ele ezkera bedmaot shalish, shlosh meot shana legzeirot takh ve tat" in: Avnei bokhan (Tel Aviv, 1951), p.409. Датою, зазначеною наприкінці статті, є 1948 р. Див. також: D.Sadan, "Shlosha goyim bebitnam", Davar (5 April 1985).

[7] Yerushalmi, op. cit. У цьому контексті див. також "Zikaron-Memory", D.G.Roskies in: A.A.Cohen & P.Mendes-Flohr (eds.), Contemporary Jewish Thought (New York, 1987), p.581-586.

[8] "Velo nikoshel", Kol sipurav shel Yosef Agnon, vol. 2, Elu veelu (Jerusalem, Tel Aviv, 1953), pp.189-195. Щодо датування та різних редакцій цієї повісті див.: A.J.Band, Nostalgia and Nightmare. A Study in the Fiction of S.Y.Agnon (Berkeley & Los Angeles, 1986), p.494. Її стисле викладення див. на с.282. Про історичне значення «Вело нікошель» див. Sadan, op. cit.

[9] Yerushalmi, op. cit.

[10] Обговорення цього питання в іншому контексті міститься в моєму вступі до книги Sholem Aleichem — K'tuvim ivriim (укладач, автор анотацій і передмови — Х.Шмерук) (Jerusalem, 1976), pp.25-27. Варто зазначити, що Шолом Алейхем народився в українському місті Переяслав, яке в 1943 р. було перейменовано в Переяслав-Хмельницький. У 1954 р. іменем Хмельницького було названо місто Проскурів і навіть Кам'янець-Подільська область була перейменована в Хмельницьку. У 1943 р. було засновано радянський орден Богдана Хмельницького. Ось як ім'я Хмельницького, іронічно використане Шолом Алейхемом у вигаданому ним топонімі, в пізнішій неєврейській історичній реальності перетворилося на реальні назви місцевостей, перейменованих на його честь.

[11] Див. "Kleyne mentshelekh mit kleyne hasoges" in Ale verk fun Sholem Aleykhem, vol. 6 (New York, 1918), pp.16-17. Наведений тут уривок Шолом Алейхем додав після 1909 р. Стосовно цього твору див.: Y.Dobrushin, "Tszvey grunt oysgabn fun Sholem Aleykhems 'Kleyne mentshelekh mit kleyne hasoges', in Visenshaftlekhe yorbikher, vol. 1 (Moscow, 1929), p.154. Треба зазначити, що в загальному контексті цей уривок набуває дуже виразного саркастичного забарвлення.

[12] Див., наприклад, "Ha-Otsar", Ktavim ivriim (див. прим. 10), p.108.

[13] A.Tsederboym, Di geheymnise fun Berditshev (Warsaw, 1870), pp.40-50. Дер Ністер теж детально описував старий цвинтар у Бердичеві в своїй книжці Di Mishpokhe Mashber, part I (New York, 1944), pp.285f.

[14] Еврейская энциклопедия, т.4, с.109.

[15] Sh.An-ski, "Dos yidishe etnografishe program..., part I, Der Mentsh (Петроград, 1914).

Такі самі запитання ставилися в етнографічній анкеті 1924 р., опублікованій у Yedies fun yidishn visnshaftlekhn institut, № 22 (29 липня 1927 р.).

[16] Інформацію про цю експедицію можна знайти в: Sh.An-ski, "Alte shuln un zeyer legende", Gezamlte shriftn, vol. 15 (Wilno-Warsaw-New York, 1928), pp.243-253; про поховання мучеників див. с.244. Див. також с.246 щодо місцезнаходження синагог часів Хмельницького та Гонти. Про могилу наречених див. A.Rekhtman, Yidishe etnografiye un folklor, zikhroynes vegn der etnografisher ekspeditsiye ongefirt fun Sh.An-ski (Buenos Aires, 1958), pp.169-171; див. також с. 68, 70, 71 щодо додаткового матеріалу про часи Хмельницького. Див. посилання на J.Gurland, Lekorot hagzeirot al yisrael, part 5 (Krakow, 1889).

[17] Sh.An-ski, "Tsvishn tsvey veltn (Der Dibuk)" in Gezamlte shriftn, vol. 2, Dramen (Wilno-Warsaw-New York, 1921), p.41.

[18] Ibid., p.42.

[19] Ці два тексти було надруковано в "Tsvey yidishe kines oyf khmelnitskis gzeyres" у: M.Weinreich, Bilder fun der yidisher literaturgeshikhte (Wilno, 1928), pp.192-218.

[20] Це видання згадується в: Y.A.Ben-Yacov, Otzar hasfarim (Wilno, 1880), p.217; D-B. Fridberg, Bet eked sfarim, 2 (Tel Aviv, 1952), p.420. Місцезнаходження цього видання мені ще не вдалося встановити.

[21] Єдиний примірник цього рукопису можна знайти в Бодлеанській бібліотеці в Оксфорді (Opp.8° 1080). Стосовно Моше бен Аврома див. Ch.Shmeruk & I.Bartal, "'Tlaot Moshe' — Sefer hageografiya harishon beyidish veteur erets yisrael shel r[eb] Moyshe b[e] r[eb] Avrom hager", Kathedra, 40 (1986), pp.127-130.

[22] Див. D.G.Roskies, "An Annotated Bibliography of Ayzik-Meyer Dik" in: The Field of Yiddish, IV, № 32 (1980), p.144. Примірник цього видання можна знайти в бібліотеці Інституту Йіво в Нью-Йорку. Переклад виходив недатованим передруком у Львові, ймовірно в другій половині XIX ст. (є в Національній і університетській бібліотеці в Єрусалимі: 32 V 960), і у Вільямсбурзі в 1960 р. Інші видання: Амстердам, 1725; Вандсбек, 1738; Львів, 1949; Львів, [друга половина XIX ст.]; Пьотрков, 1905, 1925, 1936 (з різними назвами, але з одних і тих самих матриць); а також переклад Лацкі-Бертольді, Вільно, 1930, 1938. Більшість цих видань згадується в J.Shatzky, Historish-kritisher araynfir tzum "yeven metsuloh" (Wilno, 1938), pp.93-100; див. також додаток.

[23] Див. Keser malkhes vehu kheylek sheyni miseyfer Yosifon... seyfer Sheyris Yisroel (Amsterdam, 1743), ch. 32, pp.123-124.

[24] W.Jastrow, "Chmel (Zum Theil aus Scheris Jisroel)", Sippurim. Eine Sammlung Jüdischer Volkssagen, ed. Wolf Pascheles (Prague 1954), 3, pp.201-209.

[25] Sipurim, Eyne zamlung... drite zamlung (Prague, 1864), pp.187-195.

[26] Див. Sh.Niger, Sholem Ash, zayn lebn un verk (New York, 1960), pp.128-142. Шолом Аш сам був у Східній Європі навесні 1919 р. в складі делегації «Джойнт» від США. Ibid., p.131.

[27] Роман «Раб» публікувався частинами в часописі Forverts з 1961 до 18 березня 1962 р. «Цей роман мав надзвичайний успіх серед загалу читачів і серед моїх друзів-письменників» (Y.Varshavski (= I.Bashevis), "Fun der alter un neyer haym", Forverts (28 серпня 1965).

[28] Pp. 416-421.

[29] Pp. 32-41 другої пагінації. Стаття розпочинається з погромів Хмельницького.

[30] P.Lakhover, Bialik ve-yetsirato, vol. 2-3 (Jerusalem-Tel Aviv, 1944). Аби усунути можливість хибного тлумачення, до назви було додано таку ремарку: "hurban nemirov 20 Sivan 1648". Щоб проілюструвати це, на тридцятий день жалоби за вбитими в Кишиневі було оголошено піст й читалися покутні молитви 20 сівана. Див. Pinkas (прим. 1), p.520. Стосовно відомої пісні Фруга "Hot rakhmones", яку співали в 1919 р., а потім під час Голокосту в Люблінському гетто, див. D.G.Roskies, Against the Apocalypse, Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture (Cambridge Mass.-London, 1984), p.83.

[31] S.Dubnow, "Der tsveyter hurbn fun Ukrayne (1768) — di folks khronik 'Mayse gdoyle min Uman umin Ukrayne'", in: Historishe shriftn, vol. 1 (1919), pp.27-54.

[32] Ibid., p.27.

[33] Ibid., pp.27-29. Див. також передмову Якова Фішмана у виданні «Євен мецула», згаданому у прим. 1. Заворушення 1919-1921 рр. подаються в контексті пам'яті про різанину 1648-1649 рр. (с.6). Ми можемо майже напевно стверджувати, що перше видання цієї версії «Євен мецула» з'явилося під час Другої світової війни як реакція на жахи, що їх довелося пережити євреям Європи. Варто також зазначити, що відому драму Н.Мінського, російського єврейського письменника, де описується облога Тульчина під час різанини 1648-1649 рр., було написано після погромів 1880-х років, з наголосом на героїзмі та боротьбі євреїв (Н.М.Минский, «Осада Тульчина», Восход, 1889). Абрам Рейзен переклав цю драму на їдиш у 1905 чи 1906 р., після погромів 1905 року — можливо, з наміром підтримати ідею самооборони. Див. Di Balagerung fun Tulchin, a historishe drame fun Bogdan Khmelnitskis tsaytn... fun N.N.Minski... ibersetst fun rusishn durkh A.Reyzn (Мінськ, без дати). Датування цього видання ґрунтується на Sh.Slutsky, Avrom Reyzn — Bibliografiye (New York, 1956), p.261, № 5415.

[34] Див. Pinkas (прим. 1), p.520, де причина посту 20 сівана згадується після погромів 1919 р. Стосовно літератури мовою їдиш див. поему М.Бродерзона "Tones tsiber (20 Sivan 1919)" у Begaysterung (lider) (Варшава, без дати), pp.48-49. У цьому контексті див. також Roskies, op. cit., note 30, pp.101-102, де автор звертає увагу на сучасну мотивацію в творах, написаних на історичні теми. Див. p.152: "Di yidishe mlukhe shel Lamed Shapira". Навіть у перші роки винищення на початку Другої світової війни погроми Хмельницького регулярно слугували архетипом. Див. M.Preger, Yeven metsuloh hehadash, yahadut polania ba-tsipornei ha-natsim (Tel Aviv, 1941). Див. p.5 стосовно назви книги, взятої зі знаменитих хронік Н.Н.Гановера. Порівн. також M.Drozhetski, "'Yeven metsuloh' (yoman geto-vilna met ha-moreh Moshe Elitski)", Bar Ilan, Sefer ha-shana, 11, 1973, pp.16-18. Тут автор щоденника теж використовує назву знаменитої хроніки Натана Гановера.

ЄВРЕЇ І ПОЛЯКИ В ЇДИШ ЛІТЕРАТУРІ ПОЛЬЩІ МІЖ ДВОМА СВІТОВИМИ ВІЙНАМИ

Хоне Шмерук

I

Витоки сучасної ідиш літератури, написаної східноєвропейським їдишем, можна виявити наприкінці XVIII ст. у межах Польщі до її поділу[1]. Разом із хвилями еміграції, починаючи з другої половини XIX ст., ця література набула екстериторіального характеру, бо чимало її авторів і читачів розпорошилися Західною Європою та обома Америками. Незважаючи на це розпорошення, до і навіть після Другої світової війни Східна Європа залишалася чи не єдиною колискою їдишмовних письменників. У єврейських осередках поза межами Східної Європи не з'являлося таких письменників із числа місцевих уродженців.Фактично література їдиш існує в цих осередках лише в міру збереження її їдишмовними іммігрантами.

Незважаючи на регіональні відмінності та певну залежність від панівної на тій чи іншій території культури та літератури, літературу їдиш у Східній Європі до Першої світової війни можна вважати більш-менш однорідною цариною з погляду її ідеологічних та художніх тенденцій і читацької аудиторії. Ш.Абрамович (Менделе Мойхер Скорим) (1836—1917) з Одеси, Шолом Алейхем (1859—1916) з Києва та І.Л.Перец (1852—1915) з Варшави — троє письменників, чиї твори вважаються класикою ідиш літератури, — писали та працювали з відчуттям приналежності до однієї літератури, розрахованої на одну аудиторію. Втім, усі вони походили з різних діалектичних регіонів східноєвропейського їдишу: аналіз творів Сфорима та Шолом Алейхема чітко виявляє їхні зв'язки з російською літературою, тимчасом як на творчості Переца вочевидь позначилося близьке

знайомство з польською літературою. Це відчуття спільного спадку збереглося і в країнах іммiграції.

Після Першої світової війни між двома головними осередками їдиш літератури у Східній Європі почав відбуватися певний розкол. У незалежній Польщі виник центр літератури їдиш із незаперечними ознаками своєрідності. Цьому сприяло багато чинників, але найбільше тут вплинув чинник політичний, а саме виокремлення іншого великого осередку їдиш літератури у Східній Європі — радянського. Ідеологічний тиск був таким потужним, що вже наприкінці 1920-х років між московським і варшавським літературними центрами виник міцний бар'єр.[2]

Незважаючи на певні проблеми з польською цензурою[3] (які потребують окремого й більш детального дослідження), література їдиш у незалежній Польщі, на відміну від Радянського Союзу, продовжувала розвиватися в умовах значної свободи. На противагу радянській їдиш літературі, тут існував прямий і природний зв'язок між письменником і читачем, що походив від непорушеної культурно-історичної неперервності й користувався перевагами рідного середовища. Попри всі внутрішні суперечки, нерідко досить запеклі, в їдиш літературі Польщі знаходилося місце для будь-яких ідеологій і напрямів. Ця література була здебільшого світською, хоча продовжувала існувати і традиційна релігійна література мовою їдиш, а також створювалися нові літературні твори релігійного спрямування. З політичного погляду їдиш література віддзеркалювала широкий спектр ідеологічних позицій — від крайньо націоналістичних, із категоричним запереченням лівої ідеології, до фанатично комуністичних.

II

У незалежній Польщі між двома світовими війнами ми спостерігаємо бурхливий розквіт літературної творчості мовою їдиш у всіх визнаних жанрах літератури. Художня цінність багатьох творів, написаних мовою їдиш у цей період, не викликає сумнівів, хоча присвячених цій багатій літературній спадщині праць іншими мовами досить мало. Поодинокі й не дуже масштабні спроби підвести підсумки цього періоду польської їдишмовної літератури лише підкреслюють незадовільний рівень існуючих досліджень. Ці підсумкові праці

являють собою не більш ніж суміш спогадів і вражень[4]. Не існує навіть елементарної бібліографії цієї літератури, яка складається і з книжок, виданих у Польщі, і з дуже численних творів, що з'являлися в щоденних газетах та іншій періодиці. Багато письменників навіть не встигли зібрати докупи свої розрізнені твори до того, як їх поглинув Голокост. Вичерпне ж дослідження цього обширного масиву літератури неможливе без належних бібліографічного інструментарію.

Відтак у мене не було іншого вибору, як зосередитися в цій статті на невеличкій вибірці творів. Усвідомлюючи пов'язані з цим обмеження й наперед застерігаючи щодо слушності висновків, зроблених на підставі такої недосконалої інформаційної бази, я можу лише наголосити на тому, що це тільки попередній огляд. Цілком можливо, що дослідження, які спиратимуться на ширшу добірку текстів, призведуть до перегляду й навіть зміни картини, накресленої в цій статті.

Викладені тут зауваги побудовані на вивченні невеличкої добірки оповідної прози, написаної та опублікованої в Польщі в період між двома світовими війнами. Документальною базою й відправним пунктом стало для мене видання *Anthology of Yiddish Prose in Poland Between Two World Wars* (eds. Y.Trunk, A.Zeitlin, N.Y.: CYCO, 1946). Обидва його редактори самі були представниками їдиш літератури в той період, а також досліджували її як критики. У цій антології, що налічує більше 600 сторінок, представлені тридцять два автори, які жили, писали та публікували свої твори в Польщі міжвоєнного періоду. Вона складається з оповідань і уривків романів. Останні були використані для розширення документальної бази антології (перелік романів до неї додається).

Проза мовою їдиш у Польщі між двома світовими війнами була в основному міметичною й тісно пов'язаною з особистим досвідом авторів. Географічна зона, в контексті якої з'явилася ця сукупність літературних творів, являє собою етнічний польський регіон, із виходом за межі історичної Польщі. Лише три письменники із представлених у цій антології написали твори, в яких дія відбувається поза Східною Європою[5]. Один автор представлений романом про життя євреїв у Польщі в XVII ст., інший — оповіданням про польських євреїв XVIII ст.[6] У багатьох творах помітна перевага віддається періодам, дуже близьким до часу їх створення та публікації. Фактично

більшість із них присвячена самому міжвоєнному періоду. Якщо припустити, що ця реалістична проза, позначена явною схильністю до натуралізму, в цілому достовірно віддзеркалює описану в ній дійсність, то цінність даної антології як документального свідоцтва міжвоєнного періоду видається значною.

III

Цілком природно, що в антології їдиш літератури, яка створювалася в Польщі й описувала життя саме в цій країні, персонажі та їхня мова точно віддзеркалюють спільний для євреїв і поляків ландшафт. У цьому плані в їдиш літературі знайшов відображення широкий спектр можливостей польсько-єврейського діалогу. Навіть у тих випадках, коли оповідь не виходить за межі суто єврейського середовища й не містить жодних прямих посилань на неєврейське оточення, прив'язаність цієї літератури до природного та людського ландшафту Польщі є дуже відчутною.

Навіть у тих текстах, де немає польських персонажів, ми знаходимо речення, в яких висловлюється стереотипне ставлення до польських селян. Коли вчитель у *хедері* (єврейській традиційній релігійній школі) хоче посварити учня, який не розуміє якоїсь талмудичної проблеми, він називає його *Мацек*, додаючи *poyer eyner* («ти, селянине»). За польським зменшувальним іменем *Мацек* проглядає образ незграбного й дурноголового селянина, який у єврейській громаді зазвичай був об'єктом зневаги. Різниця між освіченим євреєм і простим селянином яскраво проступає, коли шанований хасид працює лісорубом, аби продемонструвати своє презирство до ідей, популярних у традиційному єврейському суспільстві. В очах громади він принизив себе до рівня *poyer* (селянина), придатного лише для такої роботи. В іншому місці скупий єврейський селянин, що труситься над кожною копійкою, вважається *arger, lehavdl, fun a goy* («гіршим, вибачте на слові, за гоя»). Ці приклади ілюструють систему правил поведінки, неприйнятну в єврейському суспільстві, доречну лише для селян-неєвреїв.

Треба підкреслити, що ці та інші подібні фрази зазвичай з'являються в прямій мові персонажів, які не обов'язково висловлюють позицію оповідача чи письменника. Крім того, беручи до уваги те, що у відповідних текстах немає конкретних персонажів,

яким належали б ці висловлювання, можна вважати їх просто певними стереотипними кліше, іноді позбавленими свого первісного значення. Такі слова, як *goy*, *goye*, *sheygets*, *shikse* та *gayes*[7], що часто трапляються в цій антології, висловлюють, мабуть, радше соціальні відмінності, ніж явну образу. Усі ці прізвиська незмінно стосуються селян, і в їх значенні можна виявити паралель зі зневажливим польським словом *cham*[8].

У текстах ми бачимо чітке розрізнення між неєвреями-селянами та неєвреями-панами. Останні незмінно позначаються словами *srore* та *porets*[9], що зазвичай передають почуття благоговіння (подекуди супроводжуване страхом, обережністю чи осторогою). Взаємна шанобливість між єврейським купцем і польським *порецем* ґрунтовно досліджується в оповіданні Якіра Варшавського «Реб Йосі Мінц», де ностальгійно змальовуються минулі часи.

Радикальні зміни в цій системі відносин віддзеркалилися в нових соціальних ідеологіях, що знайшли своє втілення в їдиш літературі. У романах Рашкіна та Бурштина ми бачимо негативних персонажів — зухвалих польських *pritsim*, які переслідують євреїв і нищать їхнє майно під час дебошів. У Рашкіна опис потерпання від *pritsim* супроводжується новою, позитивною оцінкою стражденного селянина. Якщо зображення Рашкіним селянина є ідеологічно новаторським[10], то зображення *пореца*, схоже, є продовженням суперечливого потрактування цих персонажів у минулому.

Другорядні неєврейські персонажі наділяються більш стереотипними характерами й фігурують лише в деяких оповіданнях і романах, причому без будь-якого натяку на негативну чи позитивну оцінку: це покоївки та слуги, пралі та польські сусіди[11]. У той самий стереотипно-нейтральний спосіб згадуються польські п'яниці[12]. Вони просто існують — як невід'ємна складова загального ландшафту. Так само, як існує християнська церква з її дзвонами, як існують у Варшаві — на певній відстані від того, що відбувається в євреїв, — «християнські вулиці». І польський поліціянт теж з'являється як частина ландшафту залізничної станції. До цієї ж категорії персонажів можна віднести і неєврейських дітей, що жбурляють каміння в євреїв[13]. Це стереотипне й часте явище згадується в антології у двох випадках: одного разу в рамках абстрактної казки, іншого разу — як контрастний образ для підкреслення дружнього ставлення села до частого гостя — еврея-скляра: *ale poyerim in di arumike derfer kenen*

im. Di shkotsim varfen oyf im keyn shteyner nisht, di hint biln nisht oyf im. ("Усі селяни з навколишніх сіл знають його. *Шкоцім* [молоді неєвреї] не жбурляють у нього каміння, собаки не гавкають на нього»). Констатується — хай і в негативному контексті — звичність таких інцидентів. У романі Бурштина ми знаходимо відвертий опис нападу польських школярів на єврея, що проходив селом. Єврей отримує поранення, і вчителям і директору доводиться втрутитися.

У двох оповіданнях антології зображення польських персонажів переюуває десь на межі між їхньою епізодичною, шаблонною появою та більш виразним зображенням окремих поляків чи їхніх груп. Одне з них — це оповідання З.Сегаловича про того самого скляра-єврея, що мандрує польськими селами. Цього разу єврей є складовою звичайного сільського ландшафту. На шляху з села до своєї домівки в містечку він замерзає до смерті. Селяни знаходять тіло скляра, який помер, так би мовити, при виконанні службових обов'язків[14]. В оповіданні В.Смоляжа є опис натовпу, що зібрався біля моргу лікарні якогось великого міста (можливо, Лодзя). Євреї і поляки, родичі молодих самогубць, чекають на видачу тіл. Імена покійників вигукуються голосно і з великою виразністю — єврейські та польські разом. Усі бар'єри зникли, й усі рівні перед спонукою до самогубства й перед смертю.

Оповідання Ефраїма Кагановського більш складне. Він описує групу польських мисливців, що їдуть в одному вагоні з групою євреїв. Залізничний вагон є звичайним місцем міжетнічних контактів і в єврейських анекдотах, і в літературі[15]. Польські мисливці вихваляються одне перед одним своїми мисливськими здобутками, а євреям їхні розваги здаються дивними й навіть відразними. На відміну від інших протистоянь цього типу, в оповіданні Кагановського немає контакту між двома сторонами. Мисливці не зважають на євреїв, а ті просто слухають — вражені й навіть налякані можливістю якоїсь шкоди від кровожерливих мисливців. Коли читаєш це оповідання, важко вирішити, кого висміює автор: мисливців чи наляканих євреїв, які зовсім не розуміються на тому, що обговорюють між собою поляки. Саме ця відсутність спілкування, на відміну від загальноприйнятої традиції зображення цієї стереотипної ситуації, дуже виразно й переконливо підкреслює глибоку відмінність між сторонами. В оповіданні Бурштина ця відмінність у ставленні до полювання виявляється в бесіді між поляком-лісником і містечковим

євреєм, які спостерігають за участю католицького священика в полюванні. Вражений єврей згадує фігуру містечкового рабина, який живе в злиднях, і запитує лісничого: *du host shoyn, panie, gezen a mol in lebn a rov zol geyn oyf yagd?* («Ти колись у житті бачив, пане, щоб рабин ходив на полювання?»).

Ще в одному оповіданні антології використовується інша модель польсько-єврейських контактів. Це яскрава агіографічна стилізація історії про велич рабі Ісраеля Баал Шем Това (Бешта), засновника хасидизму, який помер у 1760 р. За сюжетом, єдину доньку багатого єврейського трактирника видають заміж за фізично непривабливого студента єшиви. Під час виконання своїх шлюбних обов'язків молода дружина подумки грішить із одним із відвідувачів трактиру — свиноторговцем Максимом. Цієї думки стає досить для обміну душами між тим, хто має народитися євреєм, і неєвреєм. Тож коли син від цього шлюбу, Мойше, підростає, в ньому виявляються чіткі ознаки неєврейської спадковості: він поводиться не як єврей, приятелює з неєвреями-відвідувачами трактиру і проводить із ними час, навчається «клятих польських пісень». Коли сім'я приходить по допомогу до Бешта, виявляється, що він передбачав такий розвиток подій. Він виганяє душу, взяту від Максима, й повертає Мойше його первісну єврейську душу, якій до того, через думки його матері, довелося блукати світом хаосу.

Зустріч між дочкою трактирника та відвідувачем трактиру-неєвреєм, який завойовує її серце, теж побудована на стереотипній традиційній моделі єврейського фольклору та їдиш літератури.[16] У даному випадку події відтворено в міфічному вимірі, з показовим моральним уроком, який і застерігає, і лякає. Бешт справді здійснює дивовижне виправлення вади, спричиненої грішними думками матері, але повчальний висновок є зрозумілим: така сама небезпека чекає на кожну єврейську дівчину, що вступить у контакт із неєвреєм.

Це оповідання було написано на початку 1920-х років світським письменником, схильним до романтизації хасидизму[17]. Те, що міфологічні ідеї цієї стилізованої літератури не втратили свого значення для світських читачів літератури їдиш, є сумнівним. Однак ця тема з'являється ще в одному оповіданні, де дія розгортається в більш реалістичних умовах, аніж світ Бешта, і завершується не дивовижним розв'язком проблеми, а невідворотними лихами.

Це оповідання, написане І.Дж.Зінґером — старшим братом І.Башевіса Зінґера, — має драматичну назву «Blut» («Кров»)[18]. Стефан, син забійника свиней, подобається Гендль — доньці єврея-трактирника, але її видають за іншого, освіченого й богобоязливого чоловіка. Неявним чином, через прозорі натяки, стає зрозуміло, що народжений Гендль син, названий Сімхе-Бунемом, є дитиною Стефана. В міру того, як дитина росте, в ній посилюються й стають дедалі помітнішими не притаманні євреям спадкові ознаки. Зрештою в ній розвивається глибока ненависть до батька-єврея. Виявивши свою схожість зі Стефаном, Сімхе-Бунем тягнеться до нього й зав'язує з ним дружні стосунки. Кінець кінцем, він навертається в християнство й одружується з християнкою-трактирницею. Сімхе-Бунем — Стах стає містечковим інформатором і в розпал конкуренції між трактирами його дружини-християнки та його єврейської родини знаходить свою смерть під час розправи, яку йому доручено вчинити над останньою. Оповідання рясніє зображеннями напруги між поляками та євреями на різних рівнях. Деякі з цих конфліктів мають вочевидь стереотипний характер. Кров тут стає долею, якої неможливо уникнути.

Є очевидні ознаки того, що ці два оповідання — агіографічно-міфологічне та реалістичне — мають спільне джерело з більш раннього періоду, ніж той, що є предметом нашого розгляду. Вперте повторення обома письменниками одних і тих самих оповідальних мотивів свідчить про вагомість того сильного ізоляціоністського підтексту, що з такою очевидністю випливає з назви оповідання Зінґера. Проте не можна нехтувати й тим фактом, що за цією оповідальною моделлю (в різних її подобах) стоїть історія кохання між чоловіком і жінкою, що належать до різних релігій і націй. Це кохання таке сильне, що воно реалізує себе (чи то подумки, чи то насправді) всупереч нездоланному спротиву, заборонам і застереженням з боку суспільства.

Цікаву протилежність ми спостерігаємо в романі Ойзера Варшавського. Коли під час Першої світової війни традиційні табу дещо втратили на силі, стало можливим кохання між єврейським контрабандистом і польською повією без будь-якої думки про порушення заборон, які все ще відчувалися десь на задньому плані. Звичайно, така можливість виникла завдяки тому, що закохані належали до найнижчих верств відповідних суспільств[19].

IV

В оповіданнях, на відміну від більших літературних форм, потенціал для переконливого відтворення відносин між євреями та поляками є досить обмеженим. Крім того, там не завжди можливо прив'язати події до чітко визначених параметрів простору та часу. У представлених в антології романах можливостей для розгорнутого, глибокого зображення людських стосунків, безперечно, більше, а зв'язок із сучасними подіями є більш очевидним.

Для включення в антологію було обрано уривки з дев'ятьох романів, написаних і виданих у Польщі в період між двома світовими війнами. Сім із них частково або повністю присвячені подіям, які почалися з проголошення польської незалежності в 1918 р. і продовжувалися аж до 1930-х років. У цих романах лише подекуди розглядаються окремі події, сучасні періоду їх створення, але навіть вони дають певне уявлення про реальну ситуацію. У чотирьох із цих романів описується період Першої світової війни, включно з її завершенням і проголошенням незалежності Польщі. Зміст двох із них безпосередньо стосується перших років незалежної держави.

Роман А.Кацизне — це складне зображення життя євреїв у Польщі до, під час і після війни. Завершенням цих подій стає період незалежності. Одним із героїв роману є єврейський письменник, що пише мовою їдиш, на ім'я Леон Бройнер. Розчулений до сліз, він бере участь у патріотичній демонстрації на честь незалежності Польщі. Одразу після демонстрації його непоясненним чином заарештовують польські вояки. Він — єврей, що не дотримується традицій, поголений — стає свідком ганебної сцени жорстокого поводження з побожними юдеями: над ними, теж безпідставно заарештованими, польські вояки глузують, обтинаючи їм бороди. Патріотичний запал світського письменника змінюється сильним відчуттям безпорадності та солідарності з його бородатими братами: *"un Leon hot zikh kimat geshemt, vos er hot nisht keyn bord..."* («...і Леонові стало майже соромно, що в нього немає бороди»).

У романі Варшавського, написаному в натуралістичній манері, описується стале погіршення становища євреїв як шанованих ділових людей і торговців у польському містечку (найімовірніше Сохачеві) під час німецької окупації. Багато мешканців цього містечка, євреїв і неєвреїв, силою обставин втягнуті в контрабандне постачання

харчів до Варшави, яка переживає голод. Вони ризикують, і саме в небезпеці народжуються дружні стосунки між молодими людьми з обох боків, між євреями та поляками. Наприкінці роману німці тікають з містечка, і контроль над ним перебирає на себе місцева молодіжна група, очолювана таким собі Янеком. Янек добре відомий єврейським одноліткам по колишніх спільних контрабандистських звитягах. Під його проводом поляки відбирають у німців зброю і роздають її геть усім, навіть польським дітям 12 — 13 років, не здатним із нею впоратися. Молодий єврей на ім'я Файфке, який добре знає Янека, звертається до нього польською мовою: *"Janek, daj mi takze strelbe! Ober Janek entfert im gor nisht, er iz epes gor farnumen — er zet gor nisht keyn Fayfken, er ken gor nisht azelkhn... geyt Fayfke tsurik tsu di zaynike mit a farshemt ponem..."* («Янек, дай і мені рушницю!... Але Янек йому взагалі не відповідає, він дуже зайнятий; він і не подивився на Файфке, немовби взагалі такого не знає... І Файфке, засоромлений, повертається до своїх...»)[20].

Цей нібито незначний епізод несе в собі навантаження пекучої образи, відчутої євреєм: молоді поляки не тільки не приймають його до своєї групи, а й роблять вигляд, начебто не знають його, — й це після того, як вони разом, із небезпекою для себе, займалися контрабандою. Тому не дивно, що в інших двох романах, присвячених цьому конкретному періоду, — романах М.Кульбака та Л.Рашкіна — зовсім не згадується перший етап польської незалежності, зображений Кацизне та Варшавським у такий шокуючий спосіб.

З хронологічної точки зору продовженням опису цього періоду є роман І.Рабона — історія єврейського вояка, демобілізованого з польської армії на початку 1920-х років. Він брав участь у боях із більшовиками, а після демобілізації приїхав до Лодзя, що потерпав тоді від масового безробіття. У п'ятому розділі є опис реєстрації безробітних для отримання роботи на півночі Франції. Серед претендентів знаходиться і цей єврейський вояк. Він проходить медичний огляд, але його не приймають. Йому кажуть відверто: *yidn vern nisht tsugenumen* ("євреї не приймаються»). Це лише одна ланка в ланцюгу подій цього роману, в якому пронизливо відображено відчуженість оповідача, котрий не може знайти свого місця в Лодзі ні як єврей, ні як просто людина, безвідносно до національності.

У романах Рашкіна, Гальтера та Бурштина описуються польські містечка (*штетли*) з чималим єврейським населенням у період

між двома світовими війнами. З них лише в романі Рашкіна можна з упевненістю впізнати Віслу та Казімєж-Дольни (що його євреї називали Кузміром)[21]. Але й в інших двох романах не виникає сумнівів щодо існування реальних прототипів. Усі три романи було написано в 1930-х роках і присвячено, принаймні почасти, зображенню саме цього періоду життя в польсько-єврейських *штетлах*. Це стосується й роману Рашкіна: у ньому є опис періоду, що передував Першій світовій війні, але насамперед він присвячений післявоєнним часам, тобто 1920-м і 1930-м рокам. Характерними ознаками цих трьох романів є чітке ідеологічне підґрунтя та відверто журналістські прийоми й схематичні конструкції, що підкреслюють це ідеологічне забарвлення.

Рашкіну вдалося висловити в своєму романі вочевидь комуністичну ідею, хоча подекуди в його творах врахування цензури є досить помітним[22]. Цей ухил диктував, крім іншого, схематизацію відносин між польськими та єврейськими персонажами — відносин, зумовлених чітким політично-класовим поділом. Він позначився й на згаданому вище позитивному ставленні до гіркої долі селянина та простого польського робітника. Ця схема стає також основою для співробітництва між заможними поляками та євреями, зацікавленими в посиленні та експлуатації відмінностей і традиційного антагонізму між євреями та неєвреями. У тексті це констатується ясно і жорстко:

Di arbeter in Meyerbakhs garberay zenen in seyer rov geven kristn. Der yidisher fabrikant fun eyn zayt un di jasnie panes fun shtetl fun der tsveyter zayt, hobn alts geton kedey dem khilek tsvishn yid un krist bay di arbets-mentshn untersushtraykhn. («Робітниками Меєрбахової шкіряної фабрики були здебільшого християни. Єврейський фабрикант, з одного боку, та «ясні пани» штетла, з другого боку, зробили все можливе, аби підкреслити розбіжності між робітниками-євреями та поляками»).

Через кілька сторінок розгортаються події, внаслідок яких єврей-фабрикант поліпшує долю своїх польських робітників, а євреїв із такою самою кваліфікацією наймає на гірших умовах. Така дискримінація була насправді можливою, але важко не помітити, що тут ці події зображуються лише на підтвердження згаданої ідеї, яка наперед визначає майже все.

Чималий наголос у романі робиться на співпраці єврейських і польських комуністів. Католицький священик застерігає польських

робочих від будь-яких контактів із «єврейсько-більшовицькою» профспілкою. Священики заохочують навернення євреїв у християнство, але польський шляхтич не хоче допомагати єврейському подружжю, що висловило таке бажання, бо *"a geshmadter yid iz oykh a yid — alts eyns. S'iz blut* [...] *farsholtn blut".* («Навернений єврей — теж єврей, різниці немає. Ця кров — клята кров»). Це сказано про подружжя євреїв-аптекарів, асимільованих і заможних, тобто вартих — за тодішніми уявленнями — підтримки. Але Лейб Рашкін подекуди більше дотримується описуваної реальності, ніж класової ідеї. У тому самому творі офіцер польської поліції відмовляється визнати наверненого єврея, який представляє режим на високій державній посаді.

Схоже, що в цьому романі звичні, стереотипні, традиційні ознаки взаємного відчуження, ізоляції і зневаги приписуються заможним, а також відсталим, що не усвідомлюють значення свої слів і вчинків. Справжні людські стосунки визначаються класовою приналежністю та формуються ідеологією. Однак подекуди автор виявляє непослідовність і припускається суперечностей, зумовлених описуваною дійсністю.

Ідеологічне підґрунтя ще більш явно проглядає в романі Мордхе Гальтера, де з великою симпатією та знанням справи описується зсередини група піонерів (*халуцім*), що проходять підготовку (*гахшара*) перед еміграцією до Ізраїлю. Крім внутрішніх конфліктів у цій групі молодих людей, описано відносини із чужим їм середовищем довкола штетла. В зв'язку з сіоністсько-соціалістичною орієнтацією групи наголос робиться на співпраці — на основі класової солідарності — між єврейськими піонерами та польськими робітниками й селянами. Найяскравішим виявом цієї співпраці стає святкування 1 травня під егідою ППС (Польської соціалістичної партії), в якому піонери беруть участь разом із своїми польськими друзями. Вони з'являються на святі як рівні серед рівних і завойовують симпатії польських господарів. Але й тут, як і в романі Рашкіна, заможні євреї штетла виступають проти цих зв'язків і висловлюють незадоволення піонерами: *«Zoln zey shoyn forn! Vi lang iz der shier tsu zayn in shtetl un zikh khavern mit di goyim?»* («Хай уже йдуть! Скільки вони ще залишатимуться в містечку й товаришуватимуть із гоями?»). Цей епізод фігурує в розділі, головною метою якого, можливо, є подання як взірця для дівчат-

піонерок зі штетла «сучасної» польської жінки, що приїжджає для виголошення промови на святкуванні 1 травня.

Ідеологія, що стоїть за романом Бурштина, не набула такої визначеної форми. В романі пропагується ідея відмови від розбещеного й порожнього життя великого міста й повернення до штетла заради зміцнення та продовження традицій єврейського життя, що опинилися під загрозою. Ці консервативно-традиційні тенденції були поширені серед їдиш письменників Польщі того періоду: більшість із них походили з польських штетлів і на собі відчули атмосферу відчуженості великого міста. Ці ностальгійні настрої знаходять у романі відображення в дружніх стосунках між польським бургомістром і одним із центральних персонажів-євреїв.

Однак у цілому роман парадоксальним чином суперечить цим ностальгійним почуттям. Можна було б очікувати, наприклад, опису тріумфального повернення до містечка одного з персонажів, єврейського лікаря, після розчарувань, пережитих у великому місті. Вже в самій назві роману — *Bay di taykhn fun Mazovye* ("На ріках Мазовецьких» — прозорий натяк на початок 136-го псалму) — нам натякають про фатальний кінець[23]. Незважаючи на дружні особисті відносини між окремими євреями та поляками, у читача від самого початку виникає передчуття неминучої трагедії. Пророцький символічний опис міського ландшафту в другому розділі вселяє страх:

«Hiltserne hayzer mit koymens, vi ayngeshparte tsign, oysgeshtelt arum dem magistrat un vern tserunen in zfyne shotns. A lyade minut vet der magistrat zikh tsebrikeven un tsetretn di hayzlekh. Di vent veln platsn, di dekher aynfaln un bagrobn unter zikh lebedike mentshn». («Дерев'яні будинки з коминами стоять, мов уперті козли, оточуючи ратушу й зникаючи в її тіні. Будь-якої миті ратуша почне штовхати й топтати ці будиночки. Стіни рушитимуться, дах упаде й поховає під собою живих людей»).

Події у цьому романі відбуваються після приходу до влади Гітлера, в атмосфері пов'язаних із цим загроз[24]. Ця тема порушується неодноразово — в зв'язку з німецькими колоністами, що живуть поблизу штетла. Роман було написано після ганебних подій у Пшитику та Мінську-Мазовецькому, що похитнули безпеку польських євреїв. Можливо, у його назві міститься натяк на Мінськ-Мазовецький, хоча дія відбувається в Смолині — вигаданому містечку з явно слов'янською назвою[25].

Те, що очікується від самого початку роману, відбувається наприкінці, в передостанньому розділі, де змальовано погром у штетлі. Події, зображені в цьому розділі, переносяться зі Смолина до Са-Ма-Ліна, а учасниками погрому є китайці. Таким чином, опис набуває характеру далекої, екзотичної китайської легенди. Однак це змінення місця дії (можливо, з цензурних міркувань[26]) не зменшує враження від безглуздої бійні, вчиненої над місцевими євреями. У тогочасних читачів цей розділ викликав прямі асоціації з подіями в Пшитику та Мінську-Мазовецькому.

Розташувавши наявний матеріал у хронологічному порядку, романом Бурштина — останнім у цій добірці — ми завершуємо наш аналіз. Хоча згадані в ньому події непорівнянні з тим, що відбулося в Польщі кілька років по тому, розділ, присвячений погрому, вражає й досі. Під виглядом китайської легенди роман Бурштина увічнив похмурий міжвоєнний період у відносинах між поляками та євреями.[27]

V

Реальне людське життя, описане в художній прозі мовою їдиш, яку ми обговорюємо, проходило в умовах не лише їдишмовного середовища. Хоча в польських штетлах міжвоєнного періоду їдиш абсолютно переважав, цілком природно, що контакти з польським населенням залишили в наших текстах відчутні сліди. Вплив польської мови вийшов далеко за межі численних запозичень окремих слів, засвоєних від оточення тими, хто говорив і писав мовою їдиш. У наших текстах трапляються численні діалоги польською мовою, в яких беруть участь як польські, так і єврейські персонажі. В даній антології, виданій після війни в Нью-Йорку, переклад усіх цих польськомовних місць подається внизу сторінки. Але при вивченні книг, із яких взято ці тексти (всі вони були видані в Польщі в міжвоєнний період), виявляється, що в оригінальних виданнях ці польські уривки не перекладалися на їдиш[28]. Більшість цих польських текстів було транслітеровано івритськими літерами, а деякі друкували в оригінальному написанні. В обох випадках мова була зазвичай польською. Вільний і широкий вживання польської мови свідчить про деякі важливі моменти. Перш за все — про те, що письменники очікували від своїх читачів знання й розуміння

польської мови. Це означає, що їдиш література в Польщі між двома світовими війнами вже не була обмежена одномовним читацьким колом. Крім того, публікація цих уривків без перекладу свідчить про те, що художню літературу мовою їдиш у Польщі видавали, не дуже сподіваючись знайти читачів за межами польсько-єврейського середовища (можливо, включно з нещодавніми емігрантами). Відсутність таких сподівань цілком можна пояснити вже згаданим розколом між радянською та польською літературою мовою їдиш. Варто зазначити, що 1880 р. Шолом Алейхем був змушений подбати про вилучення або змінення польських лексичних запозичень в одному з літературних творів Переца, аби той був зрозумілим і для тих східноєвропейських їдишмовних читачів, які не знали польської[29]. Так само й Сфориму доводилося робити російські запозичення в своїх творах зрозумілими читачам, які не знали російської мови.[30] Отже, цитування польської мови в літературі їдиш цього періоду ясно свідчить про особливість ідишмовного літературного центру в Польщі, що утворився, орієнтуючись насамперед (а може, й виключно), на місцевого читача. Це підтверджується й іншими дослідженнями, що залишаються наразі за межами нашої дискусії.

Існує й ще одне, не менш важливе явище, пов'язане зі вживанням польських висловів персонажами художньої літератури, написаної їдишем. У чималій кількості творів спостерігаються посилання на польську літературу — через згадування її персонажів або через цитування польських літературних творів. У романі Бурштина А.Міцкевича цитовано прямо, але на нього натякає згадка про Янкеля з «Пана Тадеуша»[31]. Так само натякає на Ст. Виспянського згадка про Рахель з його п'єси «Весілля»; цитати з цієї п'єси наводять і Мордхе Гальтер і Лейб Рашкін. Гальтер цитує Виспянського польською мовою, без перекладу на їдиш, в епіграфі до одного з розділів свого роману[32]. Рашкін скористався цитатою з «Весілля» в назві одного з розділів свого роману — в перекладі на їдиш. Окрім цих алюзій і цитат із польської літератури, свідчення про контакти з нею є повчальними з погляду формування характерів персонажів, а також у більш загальному плані. Так, наприклад, за характером доктора Гавріеля Прівера в романі Бурштина, вочевидь стоїть Юдим — персонаж роману Ст. Жеромського *Ludzie bezdomni* («Безпритульні»). Сліди польської літератури в літературі їдиш у Польщі міжвоєнного періоду потребують грунтовного й усебічного дослідження.[33]

До іншої категорії лінгвістичних конфігурацій належать твори, написані на їдиш, сюжети яких побудовані на подіях, що могли трапитися лише в польському середовищі. Це явище виходить за межі епізодичної появи польськомовних персонажів у творах, де дія відбувається, головним чином, серед їдишмовного населення. У нашій антології є чотири історії, що розгортаються фактично цілком у польськомовному середовищі.

У новелі Перле "Nayn a zeyger in der fri" («О дев'ятій ранку»)[34] фігурує бухгалтер-єврей із невеличкого варшавського банку. Попри відсутність прямих констатацій, очевидно, що і в банку, і вдома у головного героя розмовляють лише польською. Для позначення мови, якою розмовляють персонажі, польською даються лише кілька прикладів прямої мови (звичайно, без перекладу), а також звернення на початку прямої мови. Окрім трьох другорядних польських персонажів, що з'являються в цій новелі (швейцар у банку, домоправителька та медсестра в лікарні), решта є польськомовними євреями. Вражає в цій історії відсутність будь-якого їхнього зв'язку з довколишнім варшавським польським суспільством — незважаючи на відсутність мовного бар'єру. До того ж, ця відстороненість від польського суспільства супроводжується одночасним віддаленням від традиційного їдишмовного єврейського суспільства. Отже, тут одразу впадають в око вакуум, у якому живуть герой і його родина, та їхня відчуженість від найближчого оточення. Цілком можливо, що саме завдяки тому, що новелу написано на їдиш, опосередковане зображення цієї відчуженості справляє таке сильне враження.

Ще один твір із польськомовними персонажами — оповідання І.Дж.Зінґера "Altshtot" ("Старе Място»)[35]. У центрі цієї історії — єврей-антиквар із варшавського Старого Мяста. Він працює і живе в польському оточенні й теж не має жодних зв'язків із єврейським населенням міста. Мова, якою розмовляють персонажі цього оповідання, позначена введенням до тексту численних польських висловів, іноді навіть римованих, що їх вживають головні дійові особи-євреї. Контрастом до цієї лінгвістичної ситуації виступає мова прихованого всевідаючого оповідача: він вживає такі характерні вислови на їдиш, як *dos mokem* (єврейська назва Старого Мяста у Варшаві), *goy*, *shikse* тощо. Контакти головного героя з неєврейським оточенням є набагато ширшими, ніж це диктується справами, які він веде з поляками. Його спосіб життя в неєврейському кварталі

створює умови для певного зближення з сусідами та деякими клієнтами. Разом із тим, він виступає як непересічний персонаж із дивною зовнішністю, який знайшов своє місце серед поляків завдяки своїм незвичайним знайомствам і характеру. Однак час від часу Зінґер усе ж таки демонструє стримане й підозріле ставлення до цього єврея з боку польських персонажів. Так само очевидною є й підозрілість героя до поляків. Такі відносини навіть у цій новелі носять вочевидь стереотипний характер. Важко побачити в непересічному, богемному персонажі, що знаходиться в центрі цієї історії, ознаки загальноприйнятого взірця зі значенням, тривалість якого в реальному житті виходить за рамки такого конкретного, особливого випадку.

Ці дві новели є винятком у літературі, яка зазвичай не наважується виходити за межі тих реалій, де живе мова її художнього вираження. Однак не випадково дія в обох творах, що описують польське середовище мовою їдиш, відбувається у Варшаві, бо лише у великому місті існували ті реальні можливості, що їх спробували відтворити Перле та Зінґер. Як зауважив у 1940-х роках Башевіс, євреї вільних професій не з'являлися в їдиш літературі[36] — насамперед тому, що більшість із них не розмовляли на їдиш, а їдиш письменники зазвичай не мали близьких зв'язків із цими єврейськими колами. Варто зауважити в цьому контексті, що сам Перле був бухгалтером у Варшаві, а Зінґер, який у молодості був художником, досить добре знав життя варшавської богеми.

Два оповідання А.Гільберта, що ввійшли до антології, виявляють нові аспекти.[37] В них автор з любов'ю описує неєвреїв за цілковитої відсутності будь-яких єврейських персонажів. Те, що лише один письменник представлений в антології подібними оповіданнями, свідчить про його винятковість у літературі, зосередженій на євреях. І все ж таки ці нечисленні оповідання свідчать про певний інтерес їдиш письменників до того, що відбувалося в їхньому такому близькому й водночас чужому оточенні. Саме тому, можливо, в оповіданнях Гільберта свідомо створюється виразна й єдина картина ландшафту, людини та природи. Дія відбувається в місцевості, в якій можна вгадати околиці Радзиміна, де жив сам автор. Проте навіть серед його творів подібних історій небагато[38].

Незважаючи на те, що зміст антології нібито свідчить про інше, Гільберт був не єдиним їдиш письменником, що обирав неєврейські

теми та персонажів[39]. Ця тема заслуговує на ширше дослідження, ніж це дозволяють джерела в обраній нами антології.

VI

Для спрощення поданого тут аналізу ми не вдавалися до обговорення художньої цінності текстів, що стали основою для написання цієї статті. Можливо, де-не-де з'являвся той чи інший оцінювальний коментар, який чи то посилював би, чи то послаблював вагомість конкретного тексту.

Для будь-яких достовірних висновків на підставі літературних текстів потрібне послідовне й проникливе співставлення їх змісту з описаною дійсністю, яка або потвердить, або спростує правдивість зображеного в літературному творі. Щоправда, ми не завжди володіємо засобами для такого співставлення, але треба принаймні завжди пам'ятати про величезний вплив глибоко вкорінених стереотипних поглядів і кліше та про сучасні цим творам ідеологічні схеми й моделі, які відіграють дуже велику роль у формуванні літературних текстів.

Боюся, що на підставі цього огляду складається досить похмура картина. Це стосується і відзначеного тут характеру відносин між євреями та поляками, і розчарувань, пов'язаних із виявленим у розглянутих текстах браком здатності відтворити ці складні відносини у більш проникливий і глибокий спосіб. Проте слід наголосити, що отримана нами картина може змінюватися в міру розширення кола залучених до аналізу літературних творів, серед яких можуть бути не лише твори мовою їдиш, написані та опубліковані в Польщі в період між двома світовими війнами. Для відповіді на питання, порушені в цій розвідці, треба звертатися до всього комплексу художньої літератури мовою їдиш цього періоду, в тому числі до творів, написаних не в Польщі, а також до створених після 1939 р. народженими в Польщі їдиш-польськими письменниками в умовах територіального розпорошення їдиш літератури. До життя євреїв у Польщі вони зверталися й продовжують звертатися як до постійного джерела натхнення. Ця остання категорія літератури добре представлена романами І.Башевіса Зінґера, особливо «Сім'я Мускат» та «Шоша», що писалися в США починаючи з 1940-х років

і присвячені польському єврейству міжвоєнного періоду. В нашій антології Башевіс представлений розділами з роману, дія якого відбувається в XVII ст. Тому зібрані в антології зразки художньої літератури треба розглядати як певну обмежену добірку, яка, безсумнівно, віддзеркалює загальні тенденції. І все ж таки можна припустити, що сукупність цієї літератури позначена набагато ширшими можливостями для відтворення і тлумачення дійсності та, мабуть, глибшим осмисленням і проникливістю.

Їдиш література являє собою лише одну з трьох складових єврейської лінгвістично-культурно-літературної полісистеми, що існувала в Польщі в міжвоєнний період[40]. У той час у Польщі поруч із їдиш літературою (мабуть, найбільш обширною) існувала художня література івритом і навіть польською мовою, що писалася євреями для єврейських читачів. Створити вичерпну й багатогранну картину теми, спільної для всіх складових цієї літературної полісистеми, можна лише за допомогою спільного науково-дослідного проекту. Ми маємо пам'ятати, що кожна з трьох мов, якими писали письменники й читали їхні конкретні єврейські адресати, зумовлювала відмінне потрактування теми, що обговорюється в нашому огляді. Широке дослідження цієї полісистеми в усій її повноті й у взаємодії її компонентів забезпечило б нас ширшою, достовірнішою й переконливішою інформацією про єврейське суспільство Польщі та про його літературу, присвячену найрізноманітнішим темам.

Євреї та їхні відносини з поляками, віддзеркалені в польській літературі, є лише одним боком тієї самої медалі[41]. Дослідження польської літератури з цієї точки зору не лише розширить наші знання й забезпечить нас надзвичайно повчальною базою для порівнянь, а й чимало розповість про саме це явище — відображення в літературі стосунків між різними націями на одній території. І, нарешті, порівняльні дослідження нашої теми можуть мати наслідком створення солідної методологічної і теоретичної бази для вивчення багатомовних і багатонаціональних літературних явищ.

Примітки

[1] Про початки сучасної ідиш літератури у Східній Європі див. Ch.Shmeruk, *Yiddish Literature: Aspects of its History* [івритом] (Tel Aviv, 1978), pp. 147-260, а також розвідки, включені до другої частини моєї книжки *Yiddish Literature in Poland* [івритом] (Jerusalem, 1981), pp. 119-203.

[2] Щодо російського осередку ідиш літератури пор.: Ch.Shmeruk, "Yiddish Literature in the USSR" [івритом], *Bekhinot*, 1 (1970), pp. 5-26, і в англійському перекладі в *The Jews in Soviet Russia Since 1917*, ed. L.Rochan (Oxford, 1970), pp. 232-268.

[3] Див. мої коментарі до книг Рашкіна та Бурштина. — с. 165-167.

[4] Найбільш цікавою з них є нарис І.Башевіса «Arum der yidisher literatur in Poyln" ["Довкола їдишмовної літератури в Польщі"], *Di tsukunft*, 8 (1943), pp. 468-475. Це була перша спроба такого підсумку, написана вже під час війни. Див. також Y.Y.Trunk, *Di yidishe proze in Poyln in der tkufe tsvishn beyde velt-milkhomes* [Проза мовою їдиш у Польщі між двома світовими війнами] (Buenos Aires, 1949); N.Mayzil, *Geven a mol a lebn* [Було колись життя] (Buenos Aires, 1951); Sh.Shvaytser, Dos yidishe kultur-lebn in Poyln tsvishn beyde velt-milkhomes [Культурне життя мовою їдиш у Польщі між двома світовими війнами], *Yourbukh/Velt-federatsye fun poylishe yidn* [Щорічник Всесвітньої федерації польських євреїв] , II, ed. A.Tartakover (Tel Aviv, 1967), pp. 112-209 (pp. 121-174 присвячені їдиш літературі); B.Mark, *Zarys rozwoju literatury zydowskiej w Warszawie w latach 1918-1939*, *Warszawa II Rzeczpospolitej, 1918-1939*, Zeszyt 4 (Warsaw, 1972), pp. 125-129. Що стосується конкретної теми даної статті, то прямим чином їй присвячена лише одна праця: W.Gliksman, *Poylish-Yidishe batsiungen-opgeshpiglt in der yidisher proze-literatur 1914-1918 (der politish-ekonomisher aspekt)* [Польсько-єврейські відносини, віддзеркалені в їдишмовній художній літературі 1914-1918 рр. (політико-економічний аспект)], *Yourbukh/Velt-federatsye fun poylishe yidn*, III, ed. A.Tartakover (Tel Aviv, 1970), pp. 327-368.

[5] Йдеться про уривки з книжки І.І.Трунка *Der feldher Yosefus Flavyus fun Yerushelayim*; оповідання Г.Д.Номберга *Dos rebishe eynikl*, де дія відбувається в Берліні (хоч і в середовищі польських євреїв), а також уривки з роману А.Цейтліна *Brenendike erd*, де йдеться про Палестину.

[6] Маються на увазі уривки з роману І.Башевіса *Der sotn in Goray* та оповідання Б.Горовіца *Der gilgl*.

[7] Das gayes — збірне поняття, прийняте в мові ідиш польських євреїв; див. Антологію, с. 355. Зміна первісного значення слова *shikse* добре описана в книжці Рашкіна, де врода єврейської дівчини підкреслюється її схожістю на «шиксу» (Rashkin 1935, pp. 205, 296, 542, 556).

[8] Порівняймо, наприклад, дві дефініції слова *cham* у «Словнику польської мови» (Warszawa, 1978, t. 1, s. 249): 1. «проста, брутальна, неотесана людина»; 2. «у мові привілейованих верств — зверхньо про людину, що належить до нижчого класу, здебільшого про селянина».

[9] Див. Антологію, с. 69, 154, 216, 414, 421, 564.

[10] Про це див. далі.

[11] Див. с. 383, 447, 455, 462, 465.

[12] с. 70, 124, 141, а також у книзі Рашкіна, с. 153, 246, 250, 364.

[13] Тут ми також стикаємося з добре відомим звичаєм, який вже знайшов своє місце в літературі. Див. докторську дисертацію І.Барталя: Israel Bartal, "Non-Jews and Their Society in Hebrew and Yiddish Literature in Eastern Europe between 1856 — 1914" (Jerusalem, 1980), p. 212.

[14] Назва цього оповідання — *Gots shlikhes* [«Божа місія»] — є також виразним (pp. 431-435).

[15] Див. Bartal, pp. 231-252.

[16] Ibid., pp. 252-254.

[17] Бером Горовіцем (1917—1942); його оповідання *Der gilgl* з'явилося до того в його збірці під назвою *Vunderlekhe mayses* (Варшава, 1923).

[18] В антології цього оповідання немає. Його додано до даного аналізу як паралель до оповідання Горовіца, а також внаслідок важливості цього глибоко укоріненого конфлікту для нашої дискусії. Оповідання І.Дж.Зінґера включено до його книжки *Oyf fremder erd, ertsyelungen* (Vilna, 1925), pp. 183-245. Рік 1924 поставлено поруч із назвою оповідання в змісті книжки.

[19] Цій історії кохання майже цілком присвячена третя частина роману.

[20] У виданні 1921 р. це місце знаходиться на с. 102 третьої частини; у виданні 1926 р. — при наскрізній пагінації книжки — на с. 290. Польска фраза дається в оригіналі івритськими літерами, але без перекладу. Див. нижче.

[21] Це підтверджується як добре відомими фактами з біографії Рашкіна, вплетеними в текст роману, так і описами містечка та його околиць.

[22] Саме тому, що основні учасники політичних баталій, описаних у цій книзі, не ототожнюються з жодною з легальних партій, що існували в Польщі, кожному читачеві міжвоєнного періоду було зрозуміло, що йдеться про активістів підпільної Комуністичної партії. Це цілком узгоджується з їхніми поглядами, викладеними в романі.

[23] Це зазначав ще Н.Вайніг у своїй рецензії на роман Бурштина (*Literarishe bleter*, 1 (1938), pp. 323, 327).

[24] Прямі посилання на Гітлера, а також деякі інші речі були усунуті з радянського видання роману Бурштина, що вийшло в Москві в 1941 р., незадовго перед початком війни між Німеччиною та СРСР, коли був чинним пакт Молотова — Рібентропа. У передмові до московського видання Бурштин зауважує: «Di sovetishe oysyabe [...] hob ikh [...] oyf s'nay un grintlekh baarbet» («Для радянського видання я ґрунтовно переробив роман»). Видання, яке вийшло у Варшаві в 1951 р., було повторенням московської редакції з усіма внесеними до роману змінами. В обох цих виданнях ім'я Гітлера здебільшого змінено на «Гаман». Див., наприклад, видання 1937 р., с. 31 і 88, на відміну від московського видання та варшавського 1951 р. (с. 30 (34), 77 (83), і назву розділу 19 у виданні 1937 р. *Hitler shlogt nisht di frume yidn* [Гітлер не б'є побожних євреїв], яке в московсько-варшавському виданні було змінено на *Me shlogt nisht, zogt er, di frume yidn* [«Побожних євреїв, сказав він, не б'ють»] (с. 78, 84). Звичайно, ці зміни супроводжувалися й іншими, відповідно до тогочасних тенденцій у радянській літературі.

[25] Погроми в Пшитику та Мінську в романі прямо не згадуються — мабуть, через цензуру (див. нижче, прим. 26). Але було досить написати про погроми в інших,

вигаданих містах, аби викликати в читача асоціацію з реальними подіями. Див., напр., натяки у виданні 1937 р.: с. 98 (події на ярмарку в «Боже-вольє»), с. 151 (події на ярмарках у «Клейн-остре» та «Гройс-подляше»).

[26] Вайніг натякнув на це в своїй рецензії, згаданій у прим. 23.

[27] Треба зазначити, що відносини між євреями та поляками були головною темою й інших романів Бурштина. У романі *Iber di khurves fun Poylne*, написаному в 1928-1929 рр. і виданому у Вільні в 1931 р., йдеться про податковий тиск у Польщі часів Грабського й про намагання витиснути євреїв із їхніх господарських позицій у селах. У романі *Goyrl* (Варшава, 1936) описується Польща 1912-1914 років, а в центрі уваги знаходяться асимільовані та навернені євреї і їхні контакти як із єврейським, так і з польським оточенням. Попри не завжди сприятливі рецензії, цей твір Бурштина заслуговує на особливу увагу завдяки своїй темі. Див. рецензію Вайніга, а також книжку Трунка (згадану в прим. 4), с. 87-96. Стосовно спрямованості обговорюваного роману, то варто зазначити, що видання 1937 р. завершується прямою обіцянкою на могилі жертв погрому: «Ми відбудуємо місто» (с. 185). У радянському виданні цього завершення, як і кадіша, що його супроводжує, немає. Детальніше про романи Бурштина ми писали в статті «Reactions to Antisemitism in Poland, 1912-1936, in the novels of M.Burshtin: A Case Study», що має вийти в збірці *Living With Antisemitism: the Jewish Response in the Modern Period*, ed. Jehuda Reinharz (Hanover, New Hampshire).

[28] Ось кілька найбільш помітних прикладів: у новелі Є.Перле, вміщеній в Антології, переклади даються на с. 454, 459, 4664, 466, 471, 479 і стосуються, головним чином, окремих завершених речень; у книжці Є.Перле *Nayn a zeyger in de rfri, noveln* (Wilno, 1930) всі ці місця подавалися без перекладу. Крім того, наприкінці с. 459 в антології випущено частину тексту новели, яка у виданні 1930 р. знаходилася на с. 36-40. Ближче до кінця цього уривку, відсутнього в антології, з'являється діалог польською мовою, який, схоже є причиною цього вилучення. Наприкінці новели І.Дж.Зінґера "Alshtot", на с. 280, 281 і 299 Антології, ми знаходимо переклади з польської. В оригінальному виданні всі ці римовані тексти не перекладалися на їдиш. В Антології є також чимало прикладів непомічених і неперекладених польських текстів. Див., наприклад, с. 280, де один текст перекладено, а інший залишено без перекладу. Див. також вище (с. 164) цитату з роману Варшавського, і нижче.

[29] Щодо цього див. Ch.Turnyanski, "Di gilgulim fun Peretses 'Monish'", *Di Goldene Keyt*, 52 (1965), pp. 205-224.

[30] Пор. з тим, що я писав про це в статтях "Problems in the study of texts of Mendele in Yiddish" [івритом], *Proceedings of the Fourth International Congress of Jewish Studies*, II (Jerusalem, 1969), p. 27, а також "Der tsveyter nusekh fun Mendele Moykher Sforims poeme, 'Yidi'", *Shloyme Bikl yoyvl-bukh*, ed. Moyshe Shtarkman (New York, 1967), pp. 318-328.

[31] с. 12, однак це вживається в іронічному сенсі поляком на адресу єврея.

[32] с. 27. Цитується також польським студентом. Розділ 34 роману носить назву "Host gehat... kham a goldenem horn...", що є перекладом на їдиш відомої і популярної цитати з «Весілля» Виспянського. На с. 174 цього розділу вона наводиться повністю — тут її звернено до поляка, який не знає, як скористатися чудовою нагодою.

[33] Фольклорний шар у літературних творах мовою їдиш є особливо багатим, і його польські джерела подекуди є добре впізнанними. Широко відомим явищем є

поширені серед східноєвропейських євреїв народні пісні змішаною мовою. Про це див. статтю У.Вайнрайха «Di forshung fun mishshprakhike yidishe folkslider", *Yivo-bleter*, 34 (1950), pp. 282-288. Дві такі пісні цитуються в Антології — в обох змішано іврит, їдиш і польську (с. 226 і 316). Звичайно, ці польські уривки не перекладаються — навіть у Нью-Йоркському виданні. Пізніше Башевіс виявив первісне польське народне джерело пісні, вміщеної у його книзі *Der kuntsnmakher fun Lublin* (Tel Aviv, 1971), p. 45 — Marian Turski, "Wieczor z Singerem", *Polityka* № 27 (Варшава, 7.7.1984), p. 11. Можна припустити, що в разі, якби цю книжку було написано й видано в Польщі між двома світовими війнами, він навів би цю пісню в польському оригіналі. Так, у його оповіданнях, виданих на їдиш у Польщі, є неперекладені фрази польською: "Tsurikvegs", *Literarishe Bleter*, 50 (1928); "In an alt hoyz", ibid., 27 (1929), pp, 524, 526. У текстах, на яких побудована дана розвідка, ми знаходимо кілька польських прислів'їв, перекладених на їдиш. В антології «Nisht mit a mol iz Kroke geboyt» (p. 554) є перекладом польського прислів'я «Nie od razu Krakow zbudowany». У книжці Рабона "a hungerike koshtshol-moyz" (p. 29) є парафразом польського вислову "glodny jak mysz koscielna"; у романі Рашкіна "vu vaser iz geven, do vaser zayn" (p. 88) — це переклад польського "gdzie woda byla, tam woda bedzie".

[34] Щодо цієї новели див. також прим. 28.

[35] Див. також прим. 28.

[36] Див. статтю Башевіса, згадану в прим. 4, а також: A.Even-Zohar & Ch.Shmeruk, "Authentic Lamguage, A Tradition of Authentic Speech: Hebrew and Yiddish" [івритом], *Ha-Sifrut*, 30-31 (1981), pp. 82-87.

[37] «Kanarik" і "Pietrek", pp. 101-112.

[38] Ці два оповідання було взято з книжки: Shloyme Gilbert, *Noveln* (Варшава, 1922). У цій збірці чотирнадцять оповідань, але лише два з них — ті, що ввійшли до Антології, — присвячені персонажам неєврейського походження.

[39] Див., напр., збірку оповідань Ефраїма Кагановського *Tirn-fentster* (Варшава, 1923), де в трьох із п'ятнадцяти оповідань фігурують польські персонажі без будь-яких єврейських зв'язків ("Oyf der alter mil", "Pavel Pruzhnyak" і "Valenty der shvartser"). Кагановський мав схильність до зображення постатей із периферії польського суспільства, в тому числі з кримінального світу. І тут треба зазначити, що в усіх трьох оповіданнях відсутні будь-які цитати з польської. Можливо, це пояснюється тим, що всі вони були написані до Першої світової війни. Див. також мою статтю про польськомовних персонажів — євреїв і неєвреїв — у вступі до нового видання роману Рабона (на їдиш) *Di gas* (Jerusalem, 1986).

[40] У розвідці І.Барталя, згаданій вище, в прим. 13, розглядається література, написана як їдишем, так і івритом. І хоча там ідеться не лише про поляків, ця праця є вагомим внеском у дослідження проблем, яким присвячена дана стаття.

[41] На цю тему було написано кілька наукових праць, але досі немає жодної вичерпної. Частину літератури на цю тему згадано в моїй розвідці "The Contacts between Polish and Yiddish Literature According to the Story of Esterke and Kazimir the Great, King of Poland", вміщеній у моїй книжці *Yiddish Literature in Poland* [івритом] (Jerusalem, 1981), pp. 206-275. В англійському перекладі: Ch.Shmeruk, *The Esterke Study in Yiddish and Polish Literature* (Jerusalem, 1985).

АШКЕНАЗЬКА ЕЛІТА НА ПОЧАТКУ НОВОЇ ДОБИ: РУКОПИС І ДРУКОВАНА КНИГА *

Ельханан Райнер

Перехід від письма до друку в XVI ст. став передвісником виникнення нових форм ашкеназьких літературних моделей. У цій статті я хочу дослідити деякі приклади реакції ашкеназьких інтелектуалів на цей перехід, показові для їхнього загального ставлення до структурних змін у системах передання знань упродовж цього періоду. Основний предмет мого інтересу — процеси, що відбувалися всередині інтелектуальних кіл, насамперед у зв'язку зі змінами в способах писання та передання галахічної літератури — осердя ашкеназького літературного канону[1].

Рабі Хаїм із Фрідберґа і полеміка довкола «Торат Гахатат» Реми

Хаїм бен Бецалель із Фрідберґа, брат Магарала з Праги, був одним із найвидатніших ашкеназьких учених XVI ст. і належав до однієї з найвідоміших родин ашкеназького суспільства початку нової доби[2]. Реагуючи на друк підручника з галахи — першого в своєму роді в сфері ашкеназької культури, — він писав:

«Людині подобається лише та їжа, яку вона приготувала сама для себе, згідно з власним апетитом і смаком, і вона зовсім не бажає бути гостем за чужим столом. Так само й настанови іншої людини подобаються їй лише в тому разі, якщо вона згідна з цією людиною. Тим більше не хоче вона залежати від книг інших авторів, яким не довіряє, і, як і людина, що любить лише їжу, приготовану згідно власного апетиту і смаку, вона не прагне бути гостем за накритим ними столом (*шульхан арух*). І з цієї причини древні утримувалися від писання будь-яких спеціальних книжок, що викладали б традицію та

галаху широкій публіці. Тому досить дивно, що рабі Моше написав спеціальну книжку, знехтувавши тими речами, про які я щойно згадав»[3].

Це — уривок з «Вікуах маім хаім» рабі Хаїма, гострополемічного трактату, спрямованого проти книги «Торат гахатат» рабі Моше Ісерлеса з Кракова, який пізніше став відомим як Рема й прославився завдяки твору «Маппа» («Скатертина»), яку він, так би мовити, розгорнув над «Шульхан арух» («Накритий стіл») — цим нібито сефардським твором, що його несподіване визнання в ашкеназькому суспільстві було однією з ознак процесу, який я тут досліджую[4]. Досить незграбне формулювання думки в цьому уривку свідчить про намагання автора триматися якомога ближче до буквального значення метафори *шульхан арух*, тобто «накритий стіл» і страв, що на ньому подаються. Звичайно, він опосередковано натякав на справжню, хоч і далеку, мішень цієї критики: книгу «Шульхан арух», яка тоді вийшла з італійських друкарень[5].

Що стосується Реми, то у вступному слові до своєї «Торат гахатат» (Краків, 1559), написаної приблизно за десять років до «Маппи» (Краків, 1578-1580), він пояснив, що керувався бажанням написати книгу, яка замінила б «Шаарей дура» — один із головних зразків середньовічного ашкеназького канону, вивчення якого входило до основного навчального курсу в середньовічних ашкеназьких єшивах[6]. Рема вважав, що цей твір втратив своє практичне значення, й хотів замінити його новим, більш систематизованим і зрозумілим кожному читачеві текстом. Рема замислив написати книгу, яка, висловлюючись сучаснішою мовою, відступала б від способів передання знань, звичних для середньовічного ашкеназького суспільства, й віддзеркалювала б нові комунікативні можливості, що виникли завдяки книгодруку. Саме це викликало роздратування його брата р. Магарала.

Різка реакція рабі Хаїма була лише одним із проявів далекосяжних змін, що відбувалися в усіх сферах інтелектуального життя тогочасного ашкеназького суспільства, — цілої сукупності змін, що означали певну кризу[7]. Тут я збираюся зосередити увагу на деяких аспектах переполоху, спричиненого винаходом друку, серед трьох головних груп ашкеназьких інтелектуалів, що займалися насамперед галахою: рабинів, керівників єшив (*рашей єшивот*) і знавців Тори (*талмідей хахамім*).

Отже, рабі Хаїм переважно визнавав за книжками лише другорядний статус, і його застереження щодо писання книг було таким суворим, що виглядало майже забороною. Ця позиція віддзеркалює не так ашкеназьку літературну традицію, як побоювання, з яким деякі ашкеназькі інтелектуальні кола тих часів ставилися до переходу від рукописної до друкованої культури[8]. Під «друкованою культурою» я маю на увазі не технічні аспекти цього явища, а радше зміни, що відбулися в засобах комунікації, зокрема доступність друкованого літературного матеріалу й легкість його розповсюдження, завдяки чому практично будь-хто міг отримати будь-який текст. На відміну від рукопису, який за самою суттю був річчю винятковою, коштовною й мав обмежений обіг, доступність друкованої книжки ускладнила захист (якщо він був необхідний) езотеричної природи певних сукупностей знань. Те, що рабі Хаїм заперечував проти написання книг або принаймні відмовляв друкованій книжці в канонічному статусі, свідчить про глибоке усвідомлення ним соціальних наслідків винайдення книгодруку, зокрема, його можливого впливу на стратифікацію інтелектуальної еліти.

Покладена в основу цього ідеологія інтригує. Немає місця, пише рабі Хаїм, друкованому підручнику, бо він робить галаху застиглою й незмінною, тимчасом як вона має залишатися гнучкою. Крім того, він, схоже, стверджує, що не існує такого явища, як авторитетний текст. Авторитетність має особистісний характер, вона залежить виключно від галахіста — *посека*, який не може (і не має права) покладатися на прецеденти. Крім того, авторитетність — це унікальне, одноразове явище. Кожне рішення *посек* має приймати особисто, звертаючись до джерел і до власного досвіду. Аби краще зрозуміти критичне ставлення рабі Хаїма, прочитаймо те, що він пише трохи далі:

«І крім того, він [Рема], безсумнівно, знав, що коли ми вчилися разом у єшиві дивного ґаона, нашого вчителя, блаженної пам'яті рабі Шахни й чули від нього дурський «Шеарім», ми, його учні, благали багато разів, аби він погодився зібрати й упорядкувати всі закони *ісур-веґетер* [закони про заборонену їжу та подібні речі], але він відхилив наше прохання — безперечно, з причини, про яку я написав»[9].

Сам рабі Хаїм, на відміну від свого вчителя, написав посібник із *ісур-веґетер*:

«Років шістнадцять тому я теж почав збирати всі закони *ісур-веґетер* із різних книжок *посекім* і розташував їх у належному порядку, й вони стали в моїх руках як один, викладені з усією можливою стислістю. Зараз я всього цього позбувся, сховав у своїх сховищах, але молоді люди, які були тоді в моєму домі, поцупили це в мене й таємно скопіювали. Коли я про це дізнався, то у великому гніві забрав у них цю копію, бо складав той посібник лише для власних потреб, на допомогу собі і як засіб проти забудькуватості, а не для того, щоб будь-хто інший покладався на нього»[10].

Рукописна чи друкована книга не була авторитетним текстом, хоча існувала небезпека, що її можуть розглядати саме в такому світлі. Вона замислювалася лише як допоміжний засіб для автора, без якого втрачала сенс, її авторитетність походила від нього, і він був також її єдиним законним читачем. Саме тому наставник обох полемістів, Шалом Шахна, відхилив прохання своїх учнів написати для них підручник, а книга, написана рабі Хаїмом, призначалася для нього одного, і його учням доступ до неї був заборонений. Сенс будь-якого тексту існує лише завдяки живому, безпосередньому контакту з його автором. Отже, цей текст є віддзеркаленням іншого, усного тексту, і цей усний текст є авторитетним, а джерело його авторитетності полягає у тому факті, що він передається від учителя до учня. Галаха може передаватися лише через прямий діалог «вчитель — учень», і в цьому контексті статус письмового тексту є другорядним. Коли прямий контакт втрачено, текст позбувається своєї авторитетності, навіть якщо його фактично записано. Відтак ашкеназька галахічна традиція сприймається (принаймні сприймалася в середині XVI ст.) як усна за своєю природою.

Критику рабі Хаїма можна вважати певним захистом елітарності рабинської верхівки в ашкеназькому суспільстві, яка розглядала друковану книгу як загрозу своєму виключному праву на галахічні знання. Видання галахічних норм було визначено як особиста, автономна дія *посека*, який не міг обґрунтовувати своїх рішень жодними авторитетними текстами, крім самого Талмуда. Пряме передання знань від рабі до учня забезпечувало збереження цих знань у середовищі рабинської еліти та її потенційних наступників. Письмовому тексту наполегливо надавався другорядний статус одного з особистих знарядь *посека*, що мало завадити йому стати загрозою для суспільної стратифікації еліти або

розірвати замкнене коло знань, навіть потрапивши зрештою до рук недостойних людей.

Сукупність літературних творів, до якої звертався Хаїм бен Бецалель, була, як вважалося, доступною лише колам своїх творців. Для всіх, хто залишався за межами цих кіл, вона була (в майже буквальному сенсі) закритою книгою.

Рабі Шалом Шахна з Любліна та ашкеназька письмова традиція

Шалом Шахна, наставник двох згаданих нами полемістів і найвидатніший керівник єшиви в Польщі середини XVI ст., був учнем рабі Якова Поллака — першого керівника єшиви, якого в Польщі знали на ім'я, напівміфічної постаті, що збереглася в історичній пам'яті польського єврейства як «фундатор» і в зв'язку з цим стала героєм різноманітних легенд[11]. Рабі Шалом Шахна не надто відрізняється від свого вчителя й теж фігурує в багатьох історіях[12], але ані йому, ані Якову Поллаку не приписують написання жодної книжки, за винятком кількох фрагментів, які так і не було зібрано в книгу[13]. Вочевидь свідоме рішення рабі Шалома Шахни не писати книжок було пояснено його сином рабі Ізраїлем із Любліна в наступному уривку:

«Я теж навчався практичних аспектів галахи у свого вчителя та батька, *ґаона*, рабина та світила Діаспори, блаженної пам'яті рабі Шалома (хай я буду спокутою його смерті), відомого як Шахна, який навчив багатьох учнів у всіх куточках світу; ми годувалися з його вуст і пили його воду. І я клянуся своїм життям і душею, що багато разів просив його, разом із багатьма іншими учнями, зробити *псак* [однина від *псакім*, що означає «книга галахічних норм»]. І його відповідь, завжди сповнена побожності й скромності (бо він був скромнішим за будь-яку людину на землі), була такою: "Я знаю, що [якщо я напишу таку книгу, майбутні авторитети] ухвалюватимуть рішення виключно на підставі написаного мною, пам'ятаючи про принцип: «Закон застосовується згідно з останнім авторитетом», а я не хочу, щоб люди покладалися на мене". Він наводив як приклад випадки розходження в думках між видатними рабинами, і коли він може обирати між ними і подекуди не погоджуватися, то суддя може спиратися в своєму рішенні лише на те, що бачить перед собою. Тому кожна людина має приймати рішення згідно з цим конкретним

часом так, як вважає за доречне. З цієї причини його рабі, ґаон, наш учитель Яків Поллак теж не написав жодної книжки, і ці *ґеонім* [множина від ґаон] ніколи не залишали вдома навіть копій із надісланих ними респонсів; мало того — вони вважали, що [писання книг] було б із їхнього боку зарозумілістю»[14].

Отже, син цього міфологізованого керівника єшиви скористався нагодою (майже за десять років до «Вікуах маім хаім») відповісти на запитання, яке не ставилося прямо, але, безперечно, було на думці в багатьох: чому ці двоє уславлених керівників єшиви не залишили письмових свідоцтв своїх вчень? Чому так сталося, що духовну спадщину Якова Поллака та Шалома Шахни, на відміну від усіх сучасних їм авторів, втрачено назавжди? В основі відповіді рабі Ізраїля на це мовчазне запитання лежали аргументи, схожі на аргументацію рабі Хаїма, коли той критикував Рему: те, що після Поллака та Шахни не залишилося письмових текстів, не є випадковістю; ця прогалина була навмисною, бо написати книгу означало б установити остаточний закон, а саме цього обидва бажали уникнути. Сам акт писання позбавляв текст гнучкості та відносності, робив його чимось абсолютним, а відтак — незаслужено авторитетним. Галахічні норми є тимчасовими й тому не підлягають записуванню. В кінцевому рахунку закон формулює сама людина, і не існує тексту, до якого можна було б звернутися замість неї. На обґрунтування цієї позиції син (а до нього, можливо, і батько) запропонував далекосяжну інтерпретацію галахічного принципу: «Закон відповідає найостаннішим законовчителям», тобто закон завжди тлумачиться на підставі думки останнього *посека*. Тому запис сьогоднішнього висновку не тільки не має сенсу, а є навіть небезпечним для цього дуже індивідуалістичного, можливо, навіть анархічного принципу ухвалення релігійних рішень[15].

Втім, чітко сформульована думка рабі Ізраїля, як і його попередника рабі Хаїма, є лише слабким віддзеркаленням середньовічної ашкеназької письмової традиції. Вона є насамперед новим формулюванням, реакцією на загрозливі наслідки запровадження друкованої книги для статусу інтелектуальної еліти, з одного боку, й для статусу традиційного ашкеназького канону, з другого боку: двох речей, які, по суті, зводяться до однієї.

Ашкеназька література під час переходу від рукописної до друкованої культури

Із винаходом книгодруку середньовічна ашкеназька наукова традиція, що розвинулася, головним чином, після Чорної смерті, не могла перейти в нову добу в незмінному вигляді. Еволюція цієї традиції починаючи з середини XIV ст. ґрунтувалася на певному обмеженому каноні, створеному здебільшого в межах самої ашкеназької культури. До джерел її авторитетності, крім літературної традиції, належав місцевий звичай, тобто усний звичай кожної громади, який фактично ставився вище за літературну традицію. Для нас найважливішим є те, що письмовий текст не обов'язково вважався чимось досконалим, авторитетним: зазвичай він віддзеркалював тлумачення та норми, що передавалися усно вчителями та керівниками єшив або записувалися ними для принагідного використання, але не як остаточне, затверджене джерело чи правова норма. Середньовічна ашкеназька культура мала чіткі усні ознаки, й тому її традиції були плинними й мали обмежену авторитетність — як за часом, так і за сферою дії. Ті, хто передавав ці традиції далі, ніколи не мали наміру створити вичерпне зведення законів із обов'язковою силою — на кшталт Маймонідового кодексу «Мішне Тора», який набув такого характеру на Сході й значною мірою в сефардському світі. До того, як настала доба книгодруку, ашкеназька культура не ґрунтувалася на сталому тексті й, безперечно, не мала авторитетного канону[16].

Значення кризи, спричиненої винаходом книгодруку, можна краще оцінити, якщо замислитися над поняттям «текст» у тому вигляді, як він існував у середньовічній ашкеназькій культурі переписування. Той постталмудичний галахічний текст, який нас цікавить, тобто текст, який функціонував (вивчався, читався, цитувався) як прецедент або контрольний текст у правових настановах, — це текст у тому вигляді, як він вивчався в єшивах, а не був написаний автором. Він формувався на підставі якогось канонічного тексту — зазвичай тієї чи іншої галахічної кодифікації часів формування ашкеназійської літератури XII — XIII ст., тобто періоду тосафістів. Це був початок доби *рішонім* — «перших авторитетів» (термін, що ясно свідчить про первинну авторитетність цих авторів порівняно з *ахаронім* — «останніми авторитетами»). Основний канонічний текст, що вивчався в єшиві, детально тлумачився главою єшиви, який його викладав.

«Остаточним» текстом був канонічний текст та коментарі (або, як їх зазвичай називали, *гаґахот* (глоси) глави єшиви, що записувалися учнями на марґінесах (*гільйонот*) сторінки рукопису. Коли текст потім копіювався, ці коментарі потрапляли до його основної частини й ставали його невід'ємною складовою[17].

Так, наприклад, одним із головних каналів передання французької ашкеназької галахічної традиції XII ст. був твір, укладений наприкінці XIII ст. і відомий під назвою «Сефер Мордехай»[18]. Починаючи від середини XIV ст., стали з'являтися різні видання цієї книги. На додаток до власне тексту, іноді скороченого та відредагованого, вони містили перекази XIV ст., які, звичайно, відносили завершення самого твору до пізнішого періоду. Ці праці, як правило, називалися за іменами тогочасних керівників єшив («Мордехай рабі Шмуеля», «Мордехай рабі Самсона»), що є віддзеркаленням не лише першоджерела, але й способу його передання вчителями XIV ст. Вони являли собою не оригінальний текст, а новий, ускладнений, до якого входили частини первісного кодексу разом із ученнями пізніших авторитетів, що набули офіційного статусу. Незважаючи на помітні відмінності між ним і канонічним текстом, він користувався канонічним статусом, хоча й обмеженим конкретною місцевістю. Загалом кажучи, тривалість його життя дорівнювала одному поколінню, оскільки цей текст змінювався від одного покоління керівників єшив до іншого[19]. Тобто ашкеназький текст ніколи не набував остаточного вигляду, а постійно піддавався змінам[20].

Якщо термін життя галахічного твору більш-менш збігався з терміном життя вчителя та його учнів, то географічна сфера його впливу визначалася групами, що належали до студентів єшиви (або контактували з ними), а також до колишніх студентів, які самі очолили єшиви. Тексти творів, що вивчалися, змінювалися як по вертикалі, тобто в часі, називаючись за іменами голів єшив різних поколінь, так і по горизонталі. У кожному географічному регіоні були свої редакції одного й того самого твору, що розроблялися в місцевих єшивах і віддзеркалювали регіональні традиції та звичаї. Так, наприклад, існував «райнський Мордехай» на відміну від «австрійського Мордехая». Отже, головним чинником формування середньовічного ашкеназького тексту була його усна та регіональна природа. Подібні плинні традиції втратили своє значення з винаходом книгодруку, який фіксував

текст раз і назавжди, в певному сенсі підштовхуючи до формулювання остаточного, обов'язкового та авторитетного тексту.

Зі зміною статусу тексту внаслідок виникнення книгодруку втратила свій винятковий характер і традиційна ашкеназька бібліотека. В її основі, як ми бачили, лежала обмежена кількість канонічних текстів. Більшість із них було створено тоді, коли ці тексти використовувалися в реальному житті й тому віддзеркалювали плинні місцеві традиції, лише частково дотичні до паралельних традицій галахічних рішень і галахічної науки. Саме місцевий характер канону надавав йому авторитетного статусу й перетворював на так званий *мінгаґ гамаком* (дослівно — «звичай місця», тобто «місцевий звичай»).

Авторитет традиційної бібліотеки значно похитнуло те, що вона стала відкритою для іноземної літератури, яка наприкінці XV ст. почала неперервним потоком надходити з італійських друкарень до ашкеназьких і польських єшив. Ашкеназьке суспільство було не здатне читати сефардську біблійну й талмудичну екзегезу, галахічну літературу, філософські та кабалістичні твори. Саме цим процесом, який досяг свого піку в середині XVI ст., пояснюється визнання «Шульхан арух» ашкеназьким суспільством у наступному поколінні. Тим самим системи ухвалення галахічних рішень у цьому суспільстві зазнали цілковитої трансформації, а галахічна література (що для нас особливо важливо) стала доступною людям, які в попередній літературній ситуації не могли досягти рівня кваліфікації, потрібного для ухвалення галахічних рішень. Усе це доводить, що винахід книгодруку спричинив кризу в ашкеназькому суспільстві та революцію в креативних системах, структурі літературного канону й переданні традицій, що створило пряму загрозу становищу інтелектуальної еліти.

Отже, всі типові ознаки переходу від переписування до друку книжок, що так широко обговорювалися в історії літератури: стандартизація текстів, доступність літератури для нижчих класів і зміни в структурі традиційної бібліотеки — можна виявити в ашкеназькому суспільстві, де вони набули особливого значення завдяки особливій природі тексту, книги та канону в цьому суспільстві[21].

Рема та друкована книга

Центральною постаттю в період змін, що струсили ашкеназьке суспільство в зв'язку із переходом рабиністичної літератури від

рукописної до друкованої форми, був, безперечно, рабі Моше Ісерлес (Рема), чия книга «Торат гахатат» стала мішенню критичного нападу з боку Хаїма бен Бецалеля, що з нього я почав цю статтю. Тимчасом як інші видатні постаті тогочасної рабиністичної літератури зайняли антагоністичну позицію стосовно книгодруку, Рема розумів його наслідки для майбутнього характеру рабиністичної літератури й відповідно до цього продовжував свою літературну діяльність[22].

У вступі до «Торат гахатат» Рема наводить мотиви, що спонукали його до написання цієї книги, яка, за задумом, мала зайняти місце «Шаарей дура» — головної складової середньовічного ашкеназького канону та предмету систематичного вивчення в ашкеназьких єшивах:

«Я дякую Господові, який скерував мене. Моє сумління щоночі переконує мене написати книгу про ісур-веґетер, про закони, викладені в «Шаарей дура», оскільки ця книга є дуже поширеною й усім доступною, і в руках кожного становить камінь спотикання. Бо *ґаон*, автор «Шаарей дура», склав її для власного покоління, для великих і мудрих людей, і стислості, з якою він її написав, вистачало для них, і він писав у своїй книзі лише про ті речі, які вважав новими або потрібними для того покоління... Тепер же, завдяки гріхам цих останніх поколінь, його слова стали такими темними й незрозумілими, немовби їх узагалі не існувало. І тому наступні блаженної пам'яті авторитети вирішили написати коментарі до цієї книги в своїх глосах, аби навчити ці покоління, як треба поводитися, хай навіть при цьому їхні писання суперечили одне одному: один казав те, інший — те... один забороняв, інший дозволяв, хоч і походило все це від одного пастиря. В усякому разі, лише той, хто захоче скуштувати їхніх солодких, але дуже малозрозумілих слів, зможе зробити висновки з цих численних глос... Отже, ці книги потрапляли до рук багатьох людей, маленьких і великих, які тлумачили й пояснювали їх у різні способи. Час доходить кінця, але їхні слова нескінченні, бо вони складали для тієї книги коментарі та додатки, а численні учні поспішали приписати їй нісенітниці. Кожен робив із його книгою все, що заманеться, і як можна було цьому запобігти? Потім ці книги та слова було надруковано, й кожен, хто їх бачить, думає, що всі вони були даровані на Синаї... а продиктовані добрими намірами намагання вчених скоротити та пояснити завдали лише шкоду. Тому я, Моше... визнав за доцільне належним чином упорядкувати всі закони ісур-веґетер,

що містяться в «Шаарей дура», і записати їх у стислому вигляді без багатослівної казуїстики (*пільпуля*)... зрозуміло для будь-якої людини, маленької чи великої»[23].

Цей сміливий, майже нескромний вступ є унікальним текстом в історії ашкеназької книги. Рема не тільки відкрито ставить під сумнів один із творів середньовічного ашкеназького канону, що на той час усе ще слугував головним посібником в ашкеназькій єшиві; він відверто й свідомо дискредитує спосіб передання галахічної традиції, який продовжував застосовуватися в цій єшиві. Зображення Ремою сумного стану тексту «Шаарей дура» було не випадковістю. Цей текст був таким, яким мав бути згідно з ашкеназькою вченою традицією. Саме так традиційно зберігалися й передавалися наступним поколінням знання з питань ісур-веґетер — серцевини зведення законів, за яке *посек* відповідав перед громадою. Глоси, про які згадує Рема, віддзеркалюють справжні, логічні шари тексту в ході його еволюції; сторінка була подібна до археологічного розрізу, який проходить крізь курган й показує всі його рівні. Саме так ашкеназький текст посів заслужене місце в суспільстві: один рівень коментарів накладався на інший, без будь-якого редакторського втручання, яке могло б полегшити те навантаження на первісний текст, що зростало з кожним поколінням. У такий спосіб текст набував езотеричного характеру, ставав доступним лише високоосвіченим ученим. Такі ашкеназькі тексти взагалі не претендували на дидактичне використання.

Отже, визначення потенційного читача «Торат гахатат» як «будь-якої людини, маленької чи великої», схоже, підриває основні засади ашкеназ ького галахічного тексту. Те саме стосується і начебто невинного плану дій Реми: «належним чином упорядкувати всі закони ісур-веґетер, що містяться в «Шаарей дура», і записати їх у стислому вигляді без багатослівної казуїстики», але це було також секретом майбутньої популярності цього твору. В тому самому реченні він заявляє про намір писати, залишаючись у рамках традиції, надаючи радикальному потенціалу традиційної форми; він буцімто збирався лише додати ще один шар до канонічного твору — на кшталт тих самих попередників, яких критикував. Можливо, саме нейтралізація цього помітно радикального елементу, приховання відчуття новизни написаного ним дозволили Ремі стати тією єдиною людиною, що є найбільш відповідальною за набуття рабиністичною літературою нової форми з настанням доби книгодруку.

У цьому контексті варто відзначити як ілюстрацію філософський твір Реми «Тора гаола», надрукований у Празі в 1560 р. — лише за рік після видання «Торат гахатат» у Кракові[24]. В ашкеназькому суспільстві філософія вважалася позаканонічною дисципліною й досить небезпечним заняттям невизначеного статусу, що ледь не межувало з єрессю. Самого Рему у викладанні філософії в краківській єшиві обвинувачував найвидатніший учений того часу, його старший родич рабі Шломо Лурія (Магаршал)[25]. У 1559 р., незавдовго до публікації «Тора гаола», в єшивах Праги та Кракова (а можливо, й у всіх єшивах Польщі та Ашкеназу) спалахнула запекла суперечка довкола вивчення «Наставника заблудлих» Маймоніда та філософії взагалі[26]. Студенти поділилися на дві групи — палких прихильників вивчення філософії і їхніх опонентів, які доходили аж до вимог анафеми своїм супротивникам. Для антифілософської партії термін «філософія» означав не лише власне філософію, а й усю сукупність нових книг, які ринули тоді в ашкеназькі навчальні центри Польщі та Німеччини з італійських друкарень і жодна з яких не фігурувала в традиційному ашкеназькому каноні[27]. Отже, все нове було філософією, а філософія, звичайно, дорівнювала єресі. Ця дискусія довкола місця філософії, як і полеміка довкола галахічної літератури, яку ми тут розглядаємо, спалахнула на тлі тих струсів у традиційному ашкеназькому літературному каноні, що їх спричинили винайдення книгодруку та колапс місцевих систем ашкеназької культури.

«Тора гаола» Реми, написана, на перший погляд, у традиціях єврейського арістотелізму, виявляє водночас близькість автора до кабалістичної філософії, яка розвивалася в ті часи в північноіталійських єшивах. І все ж таки, хоча ця книга є по суті філософською працею, її написано радше в гомілетичному, ніж у філософському стилі. Свій філософський метод Рема вирішив сховати під літературною машкарою й тим самим вивести книгу зі сфери полеміки. Така відданість традиційному жанру мала нібито полегшити розповсюдження книги в ашкеназькому середовищі, надзвичайно чутливому до змін. Насправді цей аргумент стосувався радше форми, ніж змісту. Головним яблуком незгоди було ставлення до старого літературного канону, а не питання нових галахічних ідей чи філософських аргументів того чи іншого роду.

Рема гостро відчував межу між рукописною середньовічною ашкеназькою літературою та друкованою ашкеназькою літературою по-

чатку нової доби й цілком усвідомлював неуникність змін внаслідок переходу від писання до друку. Однак він не став створювати нових літературних моделей, а визнав за краще наповнити новим змістом нібито традиційні форми. Так, наприклад, у всіх своїх галахічних працях, без жодного винятку, він зберіг вірність канонічним текстам, що було нормою в минулому ашкеназькому суспільстві. Жодна з його праць не є незалежним, самодостатнім текстом: «Дархей Моше» написано як глоси до «Арбаа турім» — головного правового кодексу ашкеназького суспільства доби пізнього середньовіччя; те саме стосується і його глос до «Шульхан арух», що становитиме нашу останню тему.

Рема та «Шульхан Арух»

Книгу під назвою «Шульхан арух», написану рабі Йосефом Каро «сефардом» у Цфаті в 1555-1563 рр., вперше було надруковано у Венеції в 1565 р. Автор не збирався писати великий кодекс для псакім — зовсім навпаки. Паралельно зі своїм коментарем «Бейт Йосеф» до «Арбаа турім», в якому він виклав новітні правила ухвалення правових рішень і заповнив прогалини, що залишилися з часів завершення «Тур» (останнього на той момент кодексу, укладеного в XIV ст. в Іспанії), він написав «Шульхан арух» — посібник для нефахівців і студентів, тобто для менш освічених верств суспільства[28]. Тим, що «Шульхан арух», всупереч намірам автора, став найавторитетнішим правовим кодексом євреїв, треба завдячувати Ремі. Видання «Шульхан арух», надруковане в 1578-1580 рр. у Кракові, містило написані Ремою глоси, які (як він пояснив у вступному слові) мали призначення ввести до твору сефардського автора ашкеназький звичай. Той факт, що він вплів свої коментарі до основного тексту як глоси, свідчить (окрім підтримки традиційного ашкеназійського ставлення до текстів) про те, що сама ця праця, замислена як підручник для нефахівців, здобула визнання в краківській єшиві Реми як посібник для студентів. Замість «Арбаа турім» — головного тексту для вивчення *псакім* в ашкеназькій єшиві до часів Реми — він визнав за краще користуватися новою книгою, позбавленою нашарувань глос і правок, сучасною та зрозумілою, впорядкованою за тим самим принципом, що й старий твір «Турім», завдяки чому її було легко включити до навчального плану єшиви. Це було вирішальним кроком у зміні

канонічного статусу «Шульхан арух». Таким чином, «Турім» став другим твором середньовічного ашкеназького канону, заміненим Ремою на нову книгу.

Хоча вважається, що глоси Реми були призначені лише доповнити сефардський текст і пристосувати його до ашкеназького звичаю, насправді він виконав набагато складнішу роботу. Він не просто поставив ашкеназьку традицію на належне місце, а фактично піддав її редагуванню та ретельному відбору. Цілком очевидна функція його глос — не зберегти, а відкинути цілий масив ашкеназьких традицій, що залишилися від середніх віків. Через те, що Рема включив до «Шульхан арух» лише невеличку частку ашкеназької традиції, матеріал, що не ввійшов до нього, поступово зникав зі свідомості та повсякденного життя ашкеназької громади. Таким чином, Рема звузив місцеву основу ашкеназької галахи й створив кодекс із дуже розпливчастими етнічними межами. Тому він значною мірою відповідає за канонізацію ашкеназької традиції шляхом переведення її з усної царини на один рівень із письмовою галахою.

«Шульхан арух» як такий ніколи не визнавався ашкеназьким суспільством. Визнання здобув новий текст — результат зусиль Реми. Рема взяв іноземний текст рабі Йосефа Каро й нейтралізував кодифікаційну небезпеку, що в ньому містилася, обробивши його в традиційний ашкеназький спосіб, додавши шари накопичених знань таким чином, аби межі між ними та основним текстом ставали дедалі розпливчастішими. Це замаскувало первісний статус тексту, який трансформувався з тексту, призначеного для читання й відтак абсолютного, в текст, призначений для вивчення, а отже, відносний.

Досить подивитися на типову сторінку «Шульхан арух» в тому його вигляді, який сформувався в середовищі послідовників Реми та Магаршала, точніше — протягом XVII ст., аби переконатися, що первісний текст рабі Йосефа Каро міститься в середині сторінки, оточений з усіх боків коментарями, примітками та глосами, — точно так, як це було в рукописах середньовічних ашкеназьких галахічних праць. Менш ніж за сто років після видання глос Реми оригінальний текст «Шульхан арух» було поховано під поступовими нашаруваннями глос і коментарів, які, продовживши метафору «накритого столу», набули відомості як *носей келім* — «слуги» (дослівно «носії посуду»), і процес цей було розпочато самим Ремою. Ці *носей келім* (зокрема, «Сефер меірат ейнаім», «Турей

загав» і «Сіфрей коген») стали невід'ємною складовою основного тексту, а авторитетність «Шульхан арух» поширилася не лише на текст, складений Йосефом Каро, а й на всю збірку текстів, що стали частиною канону завдяки тому, що їх друкували разом із цим текстом: спочатку на сторінці довкола тексту, а пізніше — наприкінці книги[29].

Я вважаю, що цей процес був типовим для сприйняття друкованої книги ашкеназькою інтелектуальною елітою: ашкеназька галахічна книга на початку нової доби зберігала певні риси, успадковані від середньовічної рукописної традиції передання знань. З певного погляду це було щось на кшталт друкованого манускрипту, тобто в процесі формування тексту відкидалися нові комунікативні цінності друкованої культури й створювався текст із езотеричними складовими — на захист свого елітарного становища.

Примітки

* Цей нарис уперше було представлено в лютому 1996 р. у вигляді доповіді на науково-дослідному семінарі, що відбувся в Центрі юдаїки Пенсильванського університету (Філадельфія). Я вдячний керівникам цього Центру (зокрема, професору Девіду Рудерману та членам науково-дослідної групи з письменності та навчання) за можливість прочитати лекцію на цю тему, а також за плідну дискусію та коментарі. Ця доповідь була складовою науково-дослідного проекту, присвяченого ставленню ашкеназького суспільства до друкованої книги на початку нової доби. Досі єдиним опублікованим матеріалом була моя стаття "Transformations in the Polish and Ashkenazi Yeshivot during the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Dispute over Pilpul" (івр.) у виданні Keminhag ashkenaz upolin: Sefer yovel leChone Shmeruk (Jerusalem, 1989), 9-80. Інші матеріали презентувалися з різних нагод і будуть опубліковані в майбутньому.

1 Рабиністичну літературу Східної Європи вперше було більш-менш вичерпно описано в третьому томі видання C.Tchernowitz (Rav Tsa'ir), *Toledot haposekim*, v.iii, *Hashulhan arukh Hithavvuto vehishtalsheluto 'ad aharonei mefareshav* (New York, 1948). Стисле викладення цих процесів див. у M.A.Shulvass, "The Torah and its Study in Poland and Lithuania" (івр.), in Y.Heilperin (ed.), *Beit yisrael bepolin*, ii (Jerusalem, 1954), 13-23. Більш вичерпну та ґрунтовну доповідь вміщено в книзі Y.Heilperin, *Jewish Culture in Eastern Europe: The Classical Period* (New York, 1975). У книзі J.Elbaum, *Petihut vehistagerut* (Jerusalem, 1990), що присвячена єврейській літературі кінця XVI ст. у Польщі та Ашкеназі й зробила величезний внесок у дослідження єврейської літератури в

Польщі XVI ст., галахічна література розглядається лише побіжно; див. ibid. 72-81. Книга S.M.Chones, *Toledot haposekim* (New York, 1946) — лексикон, упорядкований за назвами книг, — містить матеріал, вельми цінний для історії рабиністичної літератури регіону й періоду, що тут розглядаються.

2 Про рабі Хаїма див. B.L.Sherwin, "In the Shadows of Greatness: Rabbi Hayyim ben Betsalel of Friedberg", *Journal of Social Studies*, 37 (1975), 35-60; E.Zimmer, *Rabbi Hayyim b.R. Bezalel miFriedberg ahi haMaharal miPrag* (Jerusalem, 1987).

3 Hayyim of Friedberg, *Vikuah mayim hayim* (Amsterdam, 1712), вступ, р. 1*a*.

4 Про Рему та його книгу «Торат гахатат» див. нижче, в розділі «Рема й друкована книга».

5 Щодо статусу «Шульхан арух» в ашкеназькому суспільстві в XVI-XVII ст. див. Tchernowitz, *Hashulhan arukh: Hithavvuto vehishtalsheluto ad aharonei mefareshav*', цілком присвячену цьому питанню. Черновіц дає всеохопне викладення предмету: під загальною рубрикою «Полеміка довкола "Шульхан арух"» він розглядає всі приклади галахічної творчості в ашкеназькій культурі протягом XVI-XVII ст., включно з темами, пов'язаними з цією «полемікою» опосередковано чи навіть лише побіжно. Таким чином, він упускає нагоду описати галахічну літературу як один із компонентів культурно-літературної полісистеми. Проблема «Шульхан арух» справді є одним із ключів до розуміння цієї полісистеми, проте аж ніяк не єдиним. Див. розділ «Рема і Шульхан арух», де теж ідеться про статус цього твору в ашкеназькому суспільстві.

6 Щодо «Шаарей дура» див. I.Ta-Shma, "Some Characteristics of Rabbinical Literature in the Fourteenth Century" (івр.), *Alei sefer*, 4 (1977), 29-31; там само, в прим.20, див. посилання на попередню літературу. Щодо цього твору як посібника в ашкеназьких єшивах і щодо стандартного набору книжок в цих єшивах узагалі див. мою статтю "Transformations in the Yeshivot", 21, прим. 20. Див. також у розділі «Рема й друкована книга» обговорення ставлення Реми до «Шаарей дура» та уривки з його вступного слова.

7 Різні автори добре усвідомлювали очікувані (або необхідні) зміни в системі досліджень і передання знань, пов'язані з настанням доби книгодруку. В зв'язку з цим див., напр., два вступи Магарала до його «Ям шель шломо» на початку книги, присвяченої трактату «Хулін» (Краків, 1635). У цих вступних розділах містяться міркування з відповідних питань, відмінні від погляду рабі Хаїма й більш складні.

8 Заборона на записування галахічного матеріалу ніколи не згадувалася в середовищі інтелектуальної еліти ашкеназького суспільства доби пізнього середньовіччя — хіба що в зв'язку з викладанням *пільпуля* в єшивах, і в цьому випадку конкретною підставою було те, що такий матеріал не можна використовувати для галахічних рішень. Див. мою статтю "Transformations in the Yeshivot", 18-20 і прим. 17-18.

9 *Vikuah mayim hayim*, 1*b* — 2*a*.

[10] Ibid. 4*a* — 5*b*.

[11] Про Якова Поллака та пов'язані з ним фундаторські легенди див. мою статтю "Transformations in the Yeshivot", 47-50, а також прим. 17 там само щодо попередньої літератури.

[12] Чималу кількість матеріалу про Шалома Шахну зібрано Т.Прешелем; див. T.Preshel, "R.Shalom Shakhna of Lublin" (івр.), *Sinai*, 100 (1987), 682-700.

[13] В літературі XVI ст. збереглися різні усні перекази, що приписувалися Поллаку й передавалися протягом двох наступних поколінь. Деякі з цих переказів походять від приміток, зроблених ним у книжках, що вивчалися в єшиві: «Сефер Мордехай» і «Сефер міцвот ґадоль», які ще були відомі в Польщі наприкінці 1500-х років. Єдиний текст, що дійшов до нас у тому вигляді, як його написав Поллак, — це виданий ним наказ про піддання анафемі рабі Абрагама Мінца; див. S.Wiener, *Pesak haherem shel haRav Ya'akov Polak* (1897), in I.T.Eisenstadt, *Da'at kedoshim* (Петербург, 1897-1898). У Бодлеанській бібліотеці в Оксфорді зберігається рукопис, що містить примітки Шалома Шахни до «Седер гаґет» — рабиністичного посібника з написання наказів про розлучення (Opp. 304, Neubauer 803). Крім того, в Кракові близько 1540 р. було надруковано два його респонси, але не для створення збірки творів, а з безпосередньою метою винесення судового рішення в двох конкретних справах. Джерелом інших переказів про вчення Шалома Шахни є його примітки на книжках, що вивчалися в єшивах.

[14] *She'elot uteshuvot haRema* (Cracow, 1640), no. 25, p. 66*b*; ed. A.Siev (Jerusalem, 1971), 156.

[15] Щодо принципу «Закон відповідає найостаннішим законовчителям» див. M.Elon, *Jewish Law*, iv (Philadelphia, 1994), 1345-1348, 1354-1356, 1360-1366, 1389-1994; I.Ta-Shma, "The Law is according to the Later Scholars: Historical Considerations regarding a Legal Rule" (івр.), *Shenaton hamish-pat haivri* 6-7 (1979-1980), 405-423; Y.Yuval, "Rishonim veaharonim, antiki et moderni", *Zion*, 57 (1992), 369-394.

[16] Щодо давньої ашкеназької письмової традиції див. I.M.Ta-Shma, *Minhag Ashkenaz hakadmon* (Jerusalem, 1992), 13-105; щодо аспектів ашкеназької літератури після Чорної смерті див. I.M.Ta-Shma, "Some Characteristics of Rabbinical Literature", 20-41. Короткий огляд ашкеназьких письмових традицій у XIV ст. міститься в моїй статті "Between Ashkenaz and Jerusalem: Ashkenazi Scholars in Erez Israel after the Black Death" (івр.), *Shalem*, 4 (1984), 28-40.

[17] Про літературу, присвячену феномену *гаґахот*, див. мою статтю "Transformations in the Yeshivot", прим. 10. До перелічених там праць треба додати ще S.Immanuel, "The Responsa of Maharam of Rotenburg, Prague Edition" (івр.), *Tarbiz*, 57 (1988), 561 n. 9.

[18] Щодо цього твору див. S.Kohn, *Mardochai ben Hillel: Sein Leben und seine Schriften* (Breslau, 1878; вперше опубл. у фрагментах у *MGWJ* 27-28 (1877-1888); також

публікувалося в перекладі на іврит у *Sinai*, 9-15 (1943-1945); E.E.Urbach, *Ba'alei hatosafot*, виправл. вид. (Jerusalem, 1980), 556-561; A.Halperin, *Mavo leSefer hamordekhai hashalem* (Jerusalem, 1992).

[19] Про феномен скорочення взагалі та перероблені версії «Сефер Мордехай» зокрема див. у Halperin, Mavo leSefer hamordekhai hashalem, 125-141, де це питання розглядається в іншому світлі, ніж тут; див. мою статтю "Between Ashkenaz and Jerusalem".

[20] Порівняння методу копіювання рукописів у європейських університетах з паралельним методом, прийнятим в ашкеназьких єшивах і коротко описаним тут, див. у G.Pollard, "The *Pecia* System in the Medieval Universities", in M.B.Parkes & A.G.Watson (eds.), *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries: Essays Presented to N.R.Ker* (London, 1978), 145-161.

[21] Я посилаюся на важливі дослідження, проведені останніми роками в галузі історії книги, де головною віхою стала публікація E.L.Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, i, ii (Cambridge, 1979). Хоча відтоді в цій галузі відбувся значний поступ, багато які проблеми та дискусії у цій книжці досі впливають на сучасні дослідження.

[22] Про Рему та його літературну творчість див. Chones, *Toledot haposekim*, 174-185; A.Ziev, *Rabbenu Moshe Isserles (Rema)* (New York, 1972). Про Соломона Лурію (Магаршала) див. S.Assaf, "Something about the Life of Maharshal" (івр.), in *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York, 1945), 45-63. Досить дивно, що досі не існує задовільного вичерпного дослідження цієї унікальної постаті та її безпрецедентного літературного доробку. Стаття Асафа наразі залишається відправною точкою для будь-якої майбутньої розробки цієї дуже цікавої теми.

[23] Moses Isserles, *Torat hahatat* (Cracow, 1569), p. 2*a-b*.

[24] Про «Тора гаола» і філософію Реми див. Y.Ben-Sasson, *Mishnato ha'iyunit shel haRema* (Jerusalem, 1984).

[25] *She'elot uteshuvot haRemai*, no. 6, p. 26.

[26] P.Bloch, "Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrhundert", *MGWJ* 47 (1903), 153-169, 263-279, 346-356.

[27] Див. мою доповідь "The Attitude of Ashkenazi Society to the New Science in the Sixteenth Century" на конференції з питань реакції євреїв на науку початку нової доби (Тель-Авів і Єрусалим, 1995).

[28] «Велику працю, яку я склав про «Арбаа турім», я назвав «Бейт Йосеф», включивши до неї всі закони, які можна знайти у [творах] усіх посекім, нових і старих... Я вважав за доречне зібрати їхні вчення в скороченому вигляді... аби досконалою Господнею Торою вільно володів увесь народ Ізраїля... Крім того, молодь має вивчати її постійно й запам'ятовувати її слова, щоб знання, набуті в дитинстві, з юного віку були добре впорядковані в їхніх вустах» (Joseph Caro, *Shulhan arukh, Orah Hayim*, вступ). Щодо

друку цього твору див. R.Margaliyot, "The First Editions of the *Shulhan arukh*" (івр.), in I.Raphael (ed.), *Rabbi Yosef Caro* (Jerusalem, 1969), 89-100.

29 Про бібліографічні аспекти Ремових гаґахот див. у I.Nissim, "The *Hagahot* on the *Shulhan arukh*" (івр.); Raphael (ed.), *Rabbi Yosef Caro*, 64-88.

«ПОХВАЛИ БААЛЬ ШЕМ ТОВУ»: ПУТІВНИК ДЛЯ ЧИТАЧІВ «ШІВХЕЙ ГАБЕШТ»

Моше Росман

Однією з найпоширеніших тем в історіографії євреїв у Польщі є хасидизм[1]. У цій галузі досліджень період формування руху (прибл. 1740 – 1815 рр.) донедавна привертав непропорційно велику увагу науковців. Серед цього наукового спадку одне джерело вирізняється з-поміж решти – воно фігурує в більшості студій і саме часто слугує об'єктом досліджень. Цим джерелом є книга «Шівхей гаБешт» («Похвали Бешту»), вперше опублікована в Кописі в 1814 р.[2]

Ця збірка, що містить близько 250 історій про гаданого засновника хасидизму Ісраеля бен Елієзера (Бааль Шем Това) та його товаришів, викликала захоплення вчених і яскравим описом зображених у ній людей, і своїми складними методологічними загадками[3]. Це надзвичайно доступний текст, але водночас і складний, особливо коли його використовують із історіографічними цілями, й за останні приблизно 150 років науковці були поглинуті майже нескінченним процесом виявлення суперечностей у ньому, його тлумачення та застосування[4]. Мета наведеної нижче дискусії полягає по-перше, в приверненні уваги читача до деяких важливих методологічних міркувань перед тим, як розпочати історичний аналіз «Шівхей гаБешт», і, по- друге, в розгляді історіографічної користі найбільш значущих із наявних видань.

Методологічні проблеми

Головним питанням в історичних дослідженнях «Шівхей гаБешт» була надійність цієї збірки як історичного джерела. Адже фактично ніхто не сприймає ці історії за чисту монету. Їх вочевидь

міфологічний зміст[5] і сама назва книги свідчать про агіографічний характер цього джерела, що сприяє скептицизму як серед науковців, так і серед самих хасидів.

Єгошуа Мондшайн — сам відданий хасид Хабаду, — підсумовуючи пізніші відгуки хасидів на «Шівхей гаБешт» (всі вони датуються серединою XIX ст. і пізнішим періодом), стверджував: «Можна помітити сумніви, які укорінилися в хасидській громаді стосовно міри надійності... цієї збірки похвал... Багато які оповіді слід розглядати як розважальне читання, а не як хасидську літературу»[6].

Вчені були поблажливішими — більшість із них приписували цьому тексту не лише розважальне значення й вважали, що багато які історії ґрунтуються на реальних подіях і тою чи іншою мірою містять історичну інформацію. У чому вчені розходилися, так це в питанні, як відокремити зерна історичної правди від полови народних казок. Шолем, Рубінштейн і Еткес, схоже, оцінювали ці історії відповідно до їх правдоподібності[7]. Дубнов спробував витлумачити їх як щось на кшталт мідраша на реальні події, повернувши екзегезу таким чином, аби дійти раціональної реальності, що лежить в основі ірраціональних елементів. Наприклад, щодо історії про чудесне народження Бааль Шем Това Дубнов припускає: оскільки, за легендою, батько Бешта був захоплений у полон на війні, а Бешт народився після його щасливого визволення, народженню засновника хасидизму передували «часи заворушень, й дитина народилася після повернення миру. Завоювання турками Подолії справді завершилося після укладення Карловицької угоди в 1699 р. ... тому Ісраель бен Елієзер народився приблизно в цей час»[8].

Дінур вважає ці історії символічною просопографією — втіленням досвіду нижчого класу єврейського суспільства в життя його героя:

«В історіях про життя Бешта й про все, що з ним відбувалося до його одкровення, хасидська легенда об'єднала всі суспільні класи, з яких складалася опозиція [впливовим колам громади]... Його батьки були біженцями та бранцями, мати «через великі злидні» була повитухою... Бешт був сиротою, який на своєму життєвому шляху пройшов через усі нижчі сходинки суспільного устрою... [Рух] зобразив свого творця й засновника за власною подобою»[9].

Інші вчені старанно намагалися виловити історичні факти, порівнюючи історії «Шівхей гаБешт» з іншими джерелами[10].

Нещодавно я вказував на агіографічний характер «Шівхей гаБешт»[11]. Вони сприяють тому, що будь-який історичний матеріал набуває непевного характеру й підпорядковується головній меті автора, яка полягає не у викладенні біографії даної людини, а в тому, щоб переконати читачів засвоїти конкретний спосіб поведінки та віри або підсилити їхні традиційні вірування та ритуали.

У зв'язку з цим виникає питання авторства. У випадку «Шівхей гаБешт» ідеться фактично про двох авторів, кожен з яких мав власні наміри. Першим — головним — автором був «письменник» Дов Бер, *шохет* (ритуальний різник) із містечка Іллінці (Лініц). За припущенням, він склав цю збірку в 1790-х роках, більш ніж за тридцять років після смерті Бешта[12]. На той час про знаменитого праведника передавалося багато історій у різних варіантах. Дов Бер, який не знав Бешта особисто, вирішив скласти свою збірку з того, що почув від людей, яких вважав надійними свідками.

Райнер, однак, довів, що Дов Бер не записував випадково почутих ним історій[13], а спирався на вже сформовані групи оповідей, що передавалися усно, причому кожна група була пов'язана з іншим оповідачем. Найстаріша група оповідей датується, за припущенням, періодом невдовзі після смерті Бешта, і почув їх Дов Бер від власного тестя Олександра, який протягом певного часу був переписувачем у Бешта й засвідчив деякі пов'язані з ним події. Набагато пізнішу групу оповідей, що ґрунтувалися на історіях, переказаних хасидами, було зібрано Гедалією з Іллінців — можливо, близько 1782 р. Це для Дов Бера були два головні джерела історій про самого Бааль Шем Това, до яких він додав групи оповідей про декого з товаришів Бешта, зокрема про Якова-Йосефа з Полонного.

Досліджуючи особистість оповідача кожної групи історій, Райнер довів, що переважна більшість матеріалу книги сформувалася серед учнів і товаришів Якова-Йосефа з Полонного, а Дов Бер виконував роль радше редактора, ніж укладача: він відбирав і модифікував уже існуючі групи, розташувавши їх зрештою в приблизному хронологічному порядку.

Лише в одній із груп історій, включених до «Шівхей гаБешт», згадується найвагоміша для організації і доктрини хасидизму постать із його другого покоління: Дов Бер, маґід із Межиріча (жодним чином не пов'язаний із Дов Бером з Іллінців). У цих історіях фігурує останнє покоління людей, згаданих у «Шівхей гаБешт» (більшість

із них щонайбільше були просто сучасниками Бешта й дехто був ще живий на момент написання книги), й вони могли потрапити до збірки навіть після того, як Дов Бер із Іллінців завершив свою працю. Незалежно від того, чи було це саме так, збірка під редакцією Дов Бера з Іллінців віддзеркалює насамперед перекази про Бааль Шем Това та інших в тому вигляді, як їх було сформовано в бейт-мідраші Якова-Йосефа з Полонного.

Навіть якщо припустити, що Дов Бер із Іллінців не був головним оповідачем чи навіть укладачем цих агіографічних оповідей, він усе ж таки був їх найважливішим передавачем. Ось як він формулював свою мету:

«Я сам помітив також, що в часи між моєю молодістю та старістю дивного ставало щодня менше й чудеса почали зникати... [Далі він докладно розповідає про дива минулих часів] ... Через усі ці речі багато хто покаявся, й віра в серці кожного єврея зміцнилася. Тепер же, внаслідок наших численних гріхів, кількість побожних людей зменшується... віра занепадає, і єресь поширюється світом... Тому я подбав про те, щоб записати всі ті надзвичайні речі, що їх я почув від правдивих людей... Я записав їх як нагадування моїм дітям, і їхнім дітям, і всім, хто міцно тримається Бога... аби зміцнювали свою віру в нього, і в його Тору, і в цадиків»[14].

Дов Бер був стривожений кризою, яка завдала удару релігійній вірі його часів, і пояснював її — принаймні почасти — браком чудес. Він сподівався, що замість справжніх чудес підтримати віру допоможуть розповіді про них. Поширення історій про Бааль Шем Това, на його думку, мало переконати людей, що дива колись справді траплялися й тепер продовжують слугувати підтвердженням існування Бога та його неперервної участі в процесі творіння. Відтак зрозуміло, чому в збірці Дов Бера наголос робиться на дивних подіях, що в XIX ст. давало маскілім привід висміювати цю книгу та її героя за примітивне марновірство[15].

Другим автором «Шівхей гаБешт» був «друкар» Ізраїль Йоффе з Копися. На час друку (1814 р.) основна збірка Дов Бера розповсюджувалася в різних рукописних версіях. На рішення Йоффе надрукувати цю книгу вплинули, зокрема, такі міркування:

«Отримавши цю священну книгу про чудеса Божі, які він явив через своїх праведних слуг (адже з Божою допомогою в кожному поколінні були знамениті цадики, "бо Господь не зречеться Свого

народу заради Свого великого імені"), я усвідомив усю користь від друкування цієї книги... Я розумів силу бажання тих, хто прагнув переписувати цю священну книгу. Разом із тим я знав, що рукопис рясніє помилками і якщо переписувати його знову й знову, цих помилок ставатиме дедалі більше, аж поки сенс окремих речень не стане майже невпізнанним, тож я доклав величезних зусиль, аби позбутися цих помилок»[16].

Йоффе збирався надрукувати книгу заради збереження її в офіційному вигляді та запобігання подальшим змінам в ході усних переказів і багаторазового переписування манускрипту. Проте він не обмежився наданням рукописному тексту друкованого вигляду. Не маючи оригіналу манускрипту й вважаючи, що в існуючі рукописи вкралися численні помилки, Йоффе визнав за доречне виправити текст. Крім того, він створив новий вступний розділ, вмістивши його перед першою історією Дов Бера[17]. Протягом багатьох років науковці розходилися в думках щодо точного значення цього вчинку. Дехто заявляв, що Йоффе лише заново впорядкував і виправив історії, що вже існували в збірці Дов Бера[18]; інші стверджували, що він додав цикл історій, які ґрунтувалися на хабадських переказах[19]. В іншому місці я спробував довести, що насправді він зробив і те й інше[20]. Новий вступний розділ друкаря створювався в два етапи. Спочатку він переставив з середини тексту наперед деякі з основних історій (про батька Бешта, рабі Адама, розбійників і жабу[21]). Потім він додав до них кілька історій, яких не було в оригінальному рукописі. Весь цей новостворений розділ Йоффе назвав «Історія [раннього періоду] життя та одкровення Бешта»[22], що надало книзі характеру традиційної біографії. По суті доданий Ізраїлем Йоффе розділ розповідав про те, як Ісраель бен Елієзер став Бештом. В оповідях, що складали групи збірки Дов Бера, було проігноровано цей ранній період життя[23], оскільки Дов Бера цікавила лише чудотворна діяльність Бешта. Йоффе ж вважав важливим розповісти про те, як Бешт почав набувати свого священного статусу й позиції лідера, бо хотів довести, що провідного *цадика* можна виявити в кожному поколінні[24]. Можливо, тут був певний підтекст для Хабаду — хасидської групи, з якою був пов'язаний Йоффе і яка на той час була втягнута у запеклу суперечку довкола питання лідерства та наступництва[25].

Ще одна важка методологічна проблема, якою тривалий час переймалися науковці, — відносини між різними редакціями тексту

«Шівхей гаБешт». За три роки публікації першого видання з'явилося ще сім редакцій: три івритом (Бердичів, 1815; Лящов, 1815; Грубєшув, 1817) і чотири їдишем (Острог, 1815; Кожец, 1816; Нови-Двур, 1816; Жулкев, 1816)[26]. Пізніші три івритські тексти вочевидь ґрунтуються на копиському тексті. Новодвурський і жулкевський переклади на їдиш теж претендують на відповідність цьому текстові, але за уважного вивчення в них можна помітити значні відмінності[27].

Острозького перекладу не бачив жоден науковець відтоді, як Ізраїль Зінберг написав про нього в своїй *History of Jewish Literature* («Історія єврейської літератури»)у 1930-х роках[28]. Однак у кожецькому виданні міститься примітка, що це є передруком острозького перекладу, тож у дослідженнях «Шівхей гаБешт» зазвичай посилаються на «острозько-кожецьку редакцію» на їдиш. Протягом багатьох років у науковій літературі панувала думка, що острозько-кожецька редакція настільки відрізняється від кописького івритського тексту за розташуванням і добором історій, за стилем і структурою викладення цих історій і за значенням слів, що вона, можливо, спиралася на інший, відмінний від кописького івритський текст. Цей рукописний текст, за припущенням, міг передувати змінам, внесеним друкарем, і відтак був віддзеркаленням «оригінального» «Шівхей гаБешт», написаного Дов Бером із Іллінців. Скрізь, де острозько-кожецький їдиш відступав від кописького івриту, належало віддавати перевагу їдишській версії — як такій, що віддзеркалювала первісний текст[29]. На основі цього припущення, зокрема, Рубінштейн розробив теорію, що їдишська версія, яка начебто наслідувала оригінал, показувала Бешта чудотворцем і харизматичною особистістю, тимчасом як у копиському івритському тексті він зображувався більш ученою й раціональною постаттю, бо цей текст складався в раціоналістичному XIX столітті й через друкаря був пов'язаний із більш раціонально налаштованим хасидським рухом Хабад[30].

Мондшайн довів, однак, що порівняння новодвурського й жулкевського перекладів на їдиш, оголошених похідними від кописького івритського тексту, з їхнім взірцем виявляє такі самі відмінності, що й порівняння між острозько-кожецьким і копиським текстами. Це пояснюється тим, що різновиди відхилень від івритського тексту, виявлені Ярі та іншими в острозько-кожецькому виданні, є типовими для тогочасних перекладів на їдиш[31]. Крім того, деякі з

очевидних відмінностей в тексті на їдиш виявляються глосами, призначеними узгодити зміст історій, вміщених у доданому друкарем вступному розділі, з історіями основної частини збірки. Наприклад, в історії, що міститься наприкінці цього розділу, один із представників кутівських хасидів[32] проводить разом із Бештом шабат, під час якого Бешт розкриває себе й наказує гостю йти до хасидів і розповісти їм, що «великий світоч живе біля вашої громади, й вам варто відшукати його та привести до міста... Усі пішли до його села, аби запросити його до міста... Коли вони всі зустрілися, то пішли разом до одного місця в лісі, де зробили крісло з гілок дерев. Вони посадили його в крісло й визнали його за свого рабі»[33].

Проте в основній частині книги, яка походить від автора, Дов Бера з Іллінців, є інша версія того, як Бешт отримав визнання хасидів й оселився в місті. У цій історії Бешта привів до міста його шурин, який хотів, аби той отримав застереження від жінки, в яку вселився дібук (душа небіжчика). Зустрівшись із цією жінкою, Бешт попередив дібука: якщо той не заспокоїться, Бешт проситиме дозволу скористатися своїми досі не оприлюдненими правами бааль шема, аби вигнати дібука. «Хасиди, які його супроводжували, сказали, що дозволять йому порушити клятву, й наполягали на вигнанні духа з жінки». Бешт переконав дібука залишити жінку, і «після того вони вже не відпустили його назад до села. Один орендар найняв його меламедом до своїх дітей»[34].

Але хіба Бешт уже не жив у місті, отримавши під час лісової церемонії помазання хасидського рабі? І хіба не здається дивним, що він — лідер хасидів — погодився на низькооплачувану роботу приватного меламеда? Ці проблеми розв'язуються в тексті на їдиш, де додано інформацію, яка узгоджує ці дві історії: «Вони забрали його з села після перших подвигів, коли він уже набув певної слави, але, незважаючи на це, залишався бідним, бо не хотів брати грошей ні за що»[35]. Таким чином, їдишський текст роз'яснює, що завдяки своїй скромності Бешт міг бути водночас рабі хасидів і невибагливим меламедом.

Багато які відмінності між їдишською та івритською редакціями — відсутність зазначення джерел, видалення деяких історій і прикрашання інших додатковими чудесами та дивовижними елементами — є типовими для випадків переробки агіографічних історій з літературної мови (в даному разі івриту) на народну (їдиш)[36]. Отже,

схоже, що ми не маємо підстав вважати острозько-кожецький текст чимось іншим, аніж перекладом, виконаним на основі кописького видання. Відпадає й теорія Рубінштейна щодо раціоналізації Бааль Шем Това в XIX ст.

Існує, однак, одна незалежна редакція «Шівхей гаБешт», в якій віддзеркалилася версія цього тексту, вільна від втручань друкаря. Це рукопис, подарований анонімом бібліотеці хасидів Хабаду в Брукліні влітку 1980 р.[37]. Цей текст XIX ст. містить багато значних відхилень від друкованої версії — як у розташуванні історій, так і в їх змісті та лексиці[38]. Розбіжності в розташуванні є особливо промовистими. Жодної з історій, доданих Ізраїлем Йоффе у вступній частині друкованого видання, немає в рукописі, як немає на його початку й жодної з історій, перенесених Йоффе з середини тексту в першу частину друкованого видання.

Втім, дуже малоймовірно, що цей манускрипт є справжньою копією версії, укладеної Дов Бером із Іллінців. По-перше, він неповний: у ньому бракує багатьох уривків, наявних в оригіналі. По-друге, в деяких місцях перевага вочевидь надається варіантам, присутнім у копиському друкованому тексті[39]. По-третє, зважаючи на його дуже приблизне датування 1810 роком, це може бути один із тих рясніючих явними помилками манускриптів, що їх Йоффе мав намір викрити й вивести з ужитку самим фактом друкування цього тексту. Отже, манускрипт Хабаду є додатковим свідченням про текст, що передував втручанню друкаря, і як такий, може допомогти визначити, де і як друкар залишив у тексті свої сліди[40]. Проте він не є первісним текстом, і там, де він має схожість із копиським текстом, але й деякі відмінності, йому не обовʹязково віддавати перевагу.

Іншим можливим текстовим свідоцтвом є бердичівське івритське видання 1815 р. В одному зі звичних відгуків на підтримку цієї книги, написаному рабі Ізраїлем Шаломом з Любартова, зазначено, що він приніс рукопис «Шівхей гаБешт» до бердичівської друкарні з наміром звірити текст. Насправді бердичівське видання містить вищезгаданий текст вступу Дов Бера, а також додаток до цього вступу, написаний сином Дов Бера Єгудою Лейбом, який був, мабуть, джерелом додаткового рукопису. Цей бердичівський текст містить також текстові варіанти з кописького видання, і деякі з них мають неабияке значення. Однак є підстави вважати, що рабі Ізраїль Шалом прийшов до друкарні вже після того, як текст було набрано, тож

міра впливу його рукопису на бердичівський текст залишається неясною[41].

Висновок із усього цього полягає в тому, що при оцінці тексту «Шівхей гаБешт» треба брати до уваги хабадський манускрипт і бердичівське видання, а також перше копиське видання. Острозько-кожецький текст, як і новодвурська та жулкевська редакції, не дуже важливі для цього процесу — хіба що з погляду того, як перші перекладачі розуміли або тлумачили івритський текст.

Втім, переклади на їдиш мають значення з точки зору збереження усних переказів про Бешта, які могли не потрапити до івритських текстів. Наприклад, острозько-кожецький текст, з якого викреслено сорок відсотків історій, наявних у копиському виданні, містить чотири історії, яких немає в івритській збірці. Це цілком могли бути оповіді, що поширювалися в складі усної антології розповідей про Бешта, але з якихось причин не були включені Дов Бером до збірки. Перекладач же на їдиш охоче вмістив цей матеріал. Аналогічним чином у бердичівській версії зникло одне оповідання (вочевидь із міркувань скромності), а натомість додано історію, якої не було в оригінальній збірці[42].

Цей процес вилучення та додання в наступних редакціях є віддзеркаленням звичайного явища — динамічних відносин між усною традицією та письмовим каноном. До письмового канону завжди включається лише частина усної традиції, а пізніші редакції часто містять частини, які до того вилучалися. Отже, пізніший запис не завжди свідчить про виникнення нової інформації — раніше нею могли просто нехтувати. Однак якщо вже доходить до запису, то на його форму впливають поточні інтереси автора[43].

Отже, в спробах відокремити історичні зерна від полови треба пам'ятати: що пізніше записується матеріал, то більше на ньому позначаються події і оцінки проміжного періоду й то менш надійним він стає як історичний документ. Так, додаткові історії про Бааль Шем Това в острозько-кожецькому та бердичівському текстах певним чином інформують нас про зміст відповідної усної традиції, але, напевно, мало додають до наших знань про цю історичну постать[44].

Видання

З першої ж своєї появи збірка «Шівхей гаБешт» стала популярною книжкою. Перше видання було розпродано менш ніж за рік, а за трирічний період було опубліковано назагал вісім видань і перекладів. Йозеф Перль — маскіль і ворог хасидизму — зазначав, що за два роки було продано десять тисяч примірників цієї книжки. За тогочасними стандартами, «Шівхей гаБешт» була бестселером[45].

Ця популярність не згасала й у наступних поколіннях. У 1960-1961 рр. Рафаель склав перелік (за припущенням, неповний), в якому налічувалося сорок дев'ять видань «Шівхей гаБешт» (включно з перекладами), і ще принаймні п'ять з'явилися за проміжний період[46]. За такого широкого вибору читачам, особливо тим, що цікавляться історією, потрібно знати, що може запропонувати кожне видання і які проблеми воно порушує. Деякі з видань «Шівхей гаБешт» мають особливе значення або ж справили особливий вплив, тож я приділю їм окрему увагу.

Копись, 1814. Це перше видання «Шівхей гаБешт» є раритетом. Хоча Мондшайн наводить фотокопії чималої частки цієї книги, її повний оригінальний текст можна знайти лише в кількох бібліотеках. Якість друку низька, пагінація переплутана[47]. Текст «авторського вступу»[48] викривлено. Незважаючи на це, копиське видання досі залишається для науковців важливим джерелом, бо в жодному з наступних не було відтворено з цілковитою точністю весь текст (видання Рубінштейна наближається до цього рівня, але теж не є досконалим), а в багатьох оригінальний текст було фактично змінено чи заплутано. Кожному, хто захоче процитувати з науковими цілями уривок, якого немає у виданні Мондшайна, краще за все звірити Рубінштейнів текст із першим виданням.

С.А.Городецький (Берлін 1922, Тель-Авів 1946, 1960). Це видання «Шівхей гаБешт» користувалося, мабуть, найбільшим попитом. Протягом багатьох років воно займало на книжкових полицях ізраїльтян місце нарівні з найвидатнішими зразками новочасної івритської літератури. Це був нормативний текст, яким користувалися в школах та університетах і який найбільше цитували в своїх статтях науковці[49].

Однак, незважаючи на свою популярність, це видання має неабиякі вади. Вступне слово до нього Городецький завершує такою заувагою: «Книга «Шівхей гаБешт» у даному виданні є тією самою книгою: все в ній є тим самим, що й у копиському виданні 1814 р., нічого не бракує. Новим є *лише порядок розташування та форма*»[50] (курсив мій — *М.Р.*). Наслідки цієї внутрішньо суперечливої констатації стають очевидними вже при першому читанні тексту. Для Городецького «Шівхей гаБешт» була якимось заплутаним нагромадженням матеріалу: «Різні історії розкидано в довільному порядку, без будь-якого зв'язку між собою, без єдиного внутрішнього змісту»[51]. Для виправлення цього «недоліку» Городецький розташовує історії таким чином, аби «книга набула форми монографії про Бешта згідно з народними легендами»[52]. Він розподіляє оповіді по групах за власними категоріями (ранній період біографії Бешта та його одкровення, його учні та товариші, його діяльність і чудеса, його останні дні та смерть, різне).

Заново впорядкувавши ці історії, Городецький перебрав на себе роль редактора. В будь-якій антології порядок розташування складових впливає на загальний ефект, що його хоче досягти редактор. Дов Бер із Іллінців побудував свою збірку таким чином, аби підсилити ідею про Бешта-чудотворця. Ізраїль Йоффе змінив розташування історій, зробивши наголос на питанні підготовки Бешта до виконання своєї ролі протягом раннього періоду життя. Городецький, свідомо застосувавши історичний підхід, зробив спробу створити квазі-біографію Бешта, в якій історія його життя розповідалася б від початку до кінця. В результаті виникла історична інтерпретація «Шівхей гаБешт» Городецьким, а не точне відтворення видання 1814 р.[53] У вступному слові Городецький робить наголос на міфічно-духовній природі постаті Бешта і, побудувавши текст таким чином, аби історії про його чудотворну діяльність були зосереджені в кульмінаційному розділі книги, сприяє зміцненню образу Бешта як насамперед міфічно-духовного героя.

Вільне поводження Городецького з текстом не обмежується пересуванням історій: він відзначає, що змінив і «форму». Під цим він має на увазі виправлення «найочевидніших» помилок і викривлень тексту. І хоча він не дає їм визначення, цілком ясно, що в мову тексту було внесено значні зміни — мабуть, з метою її модернізації.

По-перше, Городецький виправив усі граматичні помилки й розшифрував більшість івритських акронімів. Це, можливо, зро-

било текст доступнішим для читачів-нефахівців, яких мав на увазі Городецький, але водночас позбавило його чималої частки первісної своєрідності і створило хибне уявлення про характер івриту, яким користувалися в часи написання цих історій. Крім того, ці зміни унеможливлюють будь-які спроби глибокого аналізу, побудованого на ретельному вивченні тексту[54].

Іноді намагання Городецького зробити текст приємним для ока сучасного читача призводять до його спотворення. Так, його розшифровка акроніма *bh'k* (с. 140) — *beit hakeneset* (синагога), тимчасом як правильна транскрипція — *beit hakise* (вбиральня). Різниця, що й казати, чимала[55]. Інколи виправлення тексту перетворюється у Городецького на його інтерпретацію. Стикаючись із складними оборотами, він часто змінює їх, аби отримати щось більш зрозуміле. Наприклад, загадкове речення «вони сиділи й вони стояли» транскрибується Городецьким (с. 84) як «вони сиділи й вони вчилися»[56]. У кількох місцях перетинається межа між тлумаченням і викривленням тексту. Наприклад, в оригіналі друкар констатує, що перші історії є такими, «як *вони* їх почули з його [Шнеура Залмана з Ляд] священних вуст»; Городецький же друкує: «*Я* почув з його священних вуст» (с. 39)[57]. "Доки живе *Бог*» у виданні Городецького перетворюється на «Доки живу *я*» (с. 147)[58].

Словом, текст Городецького є не точним відтворенням оригіналу, а радше його переробкою, яка додає ще один шар до тексту й збільшує відстань між ним та історичними подіями, які могли стояти за цими оповідями.

Біньямін Мінц (Єрусалим, 1960). Особливість цієї редакції полягає в тому, що вона ґрунтується на другому виданні (Бердичів, 1815), яке, як зазначалося вище, містить значні відхилення від кописького видання. Мінц точно дотримується порядку розташування бердичівського тексту й залишає в незмінному вигляді багато які акроніми. Він додав також у дужках переклади або пояснення неївритських і технічних термінів, що, безперечно, є зручністю для івритських читачів.

Втім, у багатьох місцях Мінц, як і Городецький, виправляв граматичні помилки, модернізував мову й навіть вдавався до внесення поправок та інтерпретації тексту. Це означає, що читач, який захоче порівняти кописький і бердичівський тексти, не знатиме напевно, чим пояснюються ті чи інші розбіжності: відмінностями в

оригінальних текстах чи втручанням Мінца[59]. Крім того, виникає питання, чи виправдовують змінення тексту ті нюанси, що виникають або втрачаються внаслідок таких альтернативних інтерпретацій, як «він поведе його в кайданах» замість «він принизить його в кайданах» (с. 106) або «гіркий плач» замість «великий плач» (с. 153).

Іноді намагання Мінца вдосконалити текст призводять до звичайних помилок. Наслідуючи приклад Городецького, він теж хибно витлумачує акроніми, припускаючись помилки «синагога» — «вбиральня» (с. 116) і розшифровуючи *b'g* (*benei gilo*) як *b'b* (*benei beito*), тобто «члени його родини» замість «його близькі друзі» (с. 118). Такі помилки, як змінення «лікар сказав "ні"» на «лікар сказав йому» (с. 104)[60] або «Мідраш Шемуель» на «Піркей авот» (с. 70), мають застерегти читача від сприйняття цієї редакції тексту як абсолютно точної.

У вступному слові Мінца міститься короткий екскурс по перших виданнях «Шівхей гаБешт» (включно з репродукціями деяких титульних сторінок), з подробицями стосовно учнів і товаришів Бешта[61]. У додатках вміщено також у популярній формі інші хасидські тексти: «Іґерет гакодеш» — знаменитий лист Бааль Шем Това до шурина, Гершона з Кутова[62]; вибрані місця з «Кетер шем тов» — однієї з найперших збірок доктрин, приписуваних Бештові[63]; так званий «Заповіт Бешта» (*Tsava'at haRivash*, Острог, 1793), який фактично є збіркою *гангаґот* (моральних настанов) Маґґіда з Межиріча[64]; «Меірат ейнаім» — збірка висловлювань хасидських учителів про Бешта[65], доповнена Мінцем; вибрані місця з «Пеер лаєшарім» — книги доктрин сучасника Бешта Пінхаса з Кожеца та його учня Рафаеля з Бершад.

Dan Ben-Amos and Jerome Mintz, In Praise of the Ba'al Shem Tov [Shivhei haBesht] (*Bloomington, Ind., 1970)*. Це єдиний повний англійський переклад «Шівхей гаБешт» на основі першого кописького видання. За двадцять п'ять років цей переклад було перевидано чотири рази в паперовій обкладинці, й він часто фігурує в переліках рекомендованої літератури для коледжів. Перекладачі заслуговують на оплески, бо наважилися перекласти класичний твір, який завжди викликав полеміку, і завдяки їм читацька аудиторія «Шівхей гаБешт» багаторазово збільшилася. Проте якщо застосувати до цього перекладу, що вважається сьогодні взірцевим, мірило історіографічної корисності, він виявляється аж ніяк не ідеальним.

Я не маю на увазі проблеми інтерпретації — вони є невід'ємною складовою будь-якого перекладу. Коли Бешт каже дослівно «Я мав окреме ліжко протягом чотирнадцяти років» (*hayiti parush bamitah y'd shanah*), це цілком можна перекласти розмовною мовою як «Я уникав спати зі своєю дружиною» (p. 258). Випадки ж, коли переклад підриває довіру до цього видання, стосуються некритичного сприйняття внесених Городецьким змін і, як наслідок, викривлення змісту[66], а Бен-Амос і Мінц демонструють нічим не виправдану прихильність до тексту Городецького.

Не менш серйозною вадою є брак обізнаності перекладачів із досучасним івритом та історією й умовами життя в XVIII ст. Адже переклад слова *hakdamot* як «передмови» (p. 55) замість досучасного «твердження», або *billet* як «квиток на потяг» в історії, складеній у часи, коли *billet* був розпискою в отриманні благодійної пожертви, а потяг ще не був винайдений, свідчить про відсутність елементарних знань і логічного мислення[67].

Покажчики англійських перекладів — загальний (предметно-іменний) і покажчик оповідачів або джерел кожної оповіді, що наводиться автором чи друкарем, — є надзвичайно корисними. Вони роблять книгу набагато зручнішою для науковців, і користь від них отримують не лише англомовні читачі. Покажчик народних мотивів може надати допомогу при виявленні історичних фактів у народних казках[68]. Бібліографія була для того часу хіба що задовільною, а зараз застаріла. Примітки містять посилання на основні біблійні, рабиністичні та інші джерела, а також — у скромному обсязі — історичні, географічні, літургічні, теологічні та кабалістичні дані. Їх написано для читачів-нефахівців, тож подекуди вони вводять в оману[69].

Yehoshua Mondshine (Yerusalem, 1982). Спонукою для цього видання стало виявлення згаданого вище рукопису «Шівхей гаБешт». Аби ознайомити читача з цим рукописом і полегшити порівняння з першим виданням, Мондшайн включив у свою редакцію факсиміле манускрипта та його співставлення, уривок за уривком, із копиським текстом. У виданні Мондшайна містяться фотографії розділів кописького тексту, підкреслюються паралелі в текстах і поруч дається тлумачення манускрипта. Таке впорядкування фактично є гарантією того, що книжка Мондшайна використовуватиметься лише для спеціально-наукових цілей. Факсиміле є не дуже зручним

для читання, а компаративний розділ відтворює лише ті частини друкованого тексту, що наявні також і в рукописі.

Хоча в компаративному розділі досить чітко показані варіанти текстів (а найважливіші з них детально обговорюються Мондшайном у вступному матеріалі), про одну досить важливу відмінність між друкованою версією та рукописом у ньому ніде не згадується. Рукопис відзначається не лише меншою порівняно з копиським текстом кількістю матеріалу та різночитаннями, а й дещо іншим порядком подання матеріалу. Як ми вже зазначали, порядок розташування історій може впливати на загальну ідею книги. Яку ідею хотів передати редактор цього манускрипта? Чи відрізняється вона від ідеї автора? Видання Мондшайна спонукає до таких запитань, але не дає на них відповідей.

Сам Мондшайн, можливо, відкинув би ці запитання як надто прискіпливий науковий аналіз тексту. На його думку, науковці взагалі сприйняли «Шівхей гаБешт» надто серйозно. Так, він роз'яснює, що цей рукопис назагал передує друкованому тексту, але не в усіх випадках. У своєму блискучому аналізі перекладів на їдиш Мондшайн демонструє, як вільно всі вони поводилися з текстом. Він навіть готовий визнати, що друкар вніс зміни в отриманий ним рукопис, хоч і не такі радикальні, як стверджувала більшість учених. Головний висновок із усього цього: «Шівхей гаБешт» не є священним текстом. Це збірка повчальних і розважальних історій, на власний розсуд адаптованих редакторами та перекладачами, внаслідок чого виникло кілька альтернативних версій, що з них жодну не можна назвати «офіційною».

Крім того, як згадувалося вище, серед хасидів (принаймні починаючи з середини XIX ст.) існував чималий скептицизм щодо цієї книги. Єдиними, хто вважав «Шівхей гаБешт» «святим письмом» або «каноном» хасидизму, були маскілім і новочасні науковці[70]. Мені здається, що стримане ставлення хасидів до «Шівхей гаБешт» може бути наслідком поводження з цим текстом таких маскілім, як Йозеф Перль і Юда Лейб Мізес, які скористалися ним для критики й навіть висміювання хасидизму та його засновника[71]. Первісна популярність книги свідчить про готовність людей вірити в ці історії. Вибір часу для критики говорить про усвідомлення того, що цю книгу можна було використати з метою антихасидської пропаганди, зробивши її підозрілою в очах вірних[72].

Крім того, що видання Мондшайна зробило рукопис «Шівхей гаБешт» загальним надбанням, його корисність полягає і в інших цінних послугах. Зроблений Мондшайном аналіз прояснює чи розв'язує численні текстові проблеми, а наведення біографічних та географічних деталей робить деякі проблематичні історії більш зрозумілими. Дуже корисним є бібліографічний покажчик, а доданий Мондшайном матеріал про Бешта, взятий із інших хасидських джерел, є достойним доповненням до «Шівхей гаБешт». І, нарешті, він відтворює в паралельній формі три відомі версії листа Бешта до шурина — Гершона з Кутова (включно з версією, знайденою самим Мондшайном). Упорядкування всього матеріалу надзвичайно полегшує аналіз і розуміння цього важливого джерела.

Eliyahu C. Carlebach (Jerusalem, 1990). Це видання, опубліковане за сприяння Інституту Зехера Нафталі під назвою «Сефер шівхей гаБааль Шем Тов гашалем» («Повне видання "*Шівхей гаБешт*"»), є одним із прикладів сучасної ультраортодоксальної науки. Воно претендує на остаточне викладення цього тексту, з виправленням усіх помилок попередніх видань і поданням додаткового матеріалу.

Що стосується першої мети, то редактор ніде чітко не зазначає, який текст він обрав за основу для цієї версії. Але так чи інакше він виправив його на підставі «першого кописького видання, їдишського острозько-кожецького видання (обидва вийшли в 1814-1815 рр.) та інших видань і рукописів, а в деяких випадках, після багатьох досліджень і розмірковувань, я сам виправив мову там, де це було потрібно» (с. 11). Хоча більшість цих виправлень позначено зірочками та набрано дрібнішим шрифтом, є й такі, що залишилися невідзначеними, й важко здогадатися, з якого джерела походить те чи інше виправлення. Крім того, авторитетність анонімних «видань» і «рукописів» (саме в множині) не встановлено, а використання їдиша як текстового свідчення є невиправданим з причин, що пояснювалися вище. Отже, цей текст є не підтвердженою документально реконструкцією «Шівхей гаБешт», здійсненою рабі Карлебахом, що перевершує видання Городецького як вправа з інтерпретації. Кожен, хто вважатиме, що читає в даному випадку оригінальний «*Шівхей гаБешт*», виявиться введеним в глибоку оману.

У своїй інтерпретації Карлебах керувався двома принципами: «Автор писав ці історії не як історіографію, на кшталт літописців, а для того, щоб за їх допомогою вчити доброчесності, на кшталт

моральних книжок... Усі ці історії є достовірними» (с. 15). Отже, для Карлебаха ця книга є водночас агіографією та історією. На відміну від редакторів інших видань, що обговорювалися вище, він вважає, що те й інше можна зробити цілком сумісним. Однак його гармонізаційні зусилля є аж ніяк не переконливими.

Мабуть, найцікавішим аспектом цього видання є велика кількість посилань на пізніші перекази з метою узгодити різні версії історій і розв'язати текстуальні проблеми. Додано також деякі корисні покажчики, мапи та світлини.

Avraham Rubinstein (Jerusalem, 1991). Це видання, з підзаголовком «Анотоване, з коментарями», було опубліковано посмертно завдяки майже героїчним зусиллям родини редактора. Різноманітні типографські та інші дрібні помилки свідчать про те, що до своєї смерті Рубінштейн ледь встиг завершити рукопис. Незважаючи на викликані цим певні труднощі, дане видання є, безперечно, найзручнішим із усіх існуючих. Кописький текст подано чітким шрифтом, зі зробленою Рубінштейном рубрикацією, що водночас поділяє текст на окремі історії і становить приблизну форму інтерпретації. Ці особливості полегшують читачеві вивчення тексту. На кожній сторінці текст супроводжується вичерпними примітками, в яких пояснюються незрозумілі слова та поняття, наводяться реалії, подається загальна інформація та перехресні посилання, накреслюються варіанти тлумачення, порушуються історичні, теологічні та інші питання. Паралельні історії з інших джерел включено до тридцяти додатків. Є також факсиміле титульних сторінок книг, деякі архівні тексти та інший матеріал.

На підхід Рубінштейна до тексту значно вплинуло його переконання, про яке згадувалося вище: що острозько-кожецький переклад на їдиш є найнадійнішою версією цього тексту. У своїх примітках він постійно наголошує на їдишських варіантах та інтерпретаціях, що з них випливають. Однак, як уже відзначалося, їдиш не ґрунтується на жодному первісному тексті, і теорії Рубінштейна, що виходять із протилежного, не можна назвати логічними.

Рубінштейн також був значно впевненішим в історичності цих оповідей, аніж більшість науковців. Він писав:

«Що стосується інформації про тлумачення Бештом снів, його небесних подорожей, його вчителя з вищих сфер, скасування

небесних обвинувачень, його знання майбутнього, його зцілення душ тощо, то лише сам Бешт міг бути її першоджерелом; отже, найближчі учні могли розповідати про ці містичні події тому, що дізналися про них від нього самого».

Ця готовність визнавати походження чималої частки матеріалу книги безпосередньо від Бешта вражає мене своєю легковірністю; вона свідчить про невиправданий ентузіазм щодо «Шівхей гаБешт» як підручника з історії, а не агіографічного твору.

Рубінштейн першим висловив думку, що Бешт виконував багатозначну роль — і як чудотворець типу бааль шема для народних мас, і як натхненний релігійний лідер, якому вдалося зібрати елітну групу учнів і послідовників. Цю ідею пізніше було розвинуто Еткесом[73]. Вона пропонує ефективний метод концептуалізації особистості та кар'єри Бешта.

«Шівхей гаБешт» є багатим і привабливим джерелом. В міру накопичення знань про агіографію та виявлення додаткових історичних джерел ці історії піддаватимуться новим спробам інтерпретації, і вся збірка розглядатиметься під новим кутом зору. Однак будь-які новітні інтерпретації повинні ґрунтуватися на самому тексті.

Примітки

[1] Найвичерпніша бібліографія на тему хасидизму міститься у виданні: A.Rappoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised* (London, 1996), 465-491. Див. також бібліографію наприкінці статті "Hasidism", *Encyclopaedia Judaica*, vii. 142601427; бібліографічні примітки наприкінці 9-го тому англомовного видання книги I.Zinberg, *A History of Jewish Literature*, trans. and ed. B.Martin (Cincinnati, Oh., 1976), 268-276; G.D.Hundert & G.C.Bacon, *The Jews in Poland and Russia* (Bloomington, Ind., 1984), 57-61, 135-137, 158-159; I.Etkes, "Trends in the Study of the Hasidic Movement" (івритом), *Jewish Studies*, 31 (1991), 5-19; D.Assaf, "Polish Hasidism in the Nineteenth Century: State of the Field and Bibliographical Survey" (івритом), in: I.Bartal, R.Elior, C.Shmeruk (eds.), *Tsadikim ve'anshei ma'aseh* (Jerusalem, 1994), 357-379; Ассаф також готує до видання збірку основних статей, присвячених хасидизму, куди буде включено й оновлені бібліографічні дані.

[2] У цій статті цитати, якщо не зазначено інше, наводитимуться за англійським перекладом *In Praise of the Ba'al Shem Tov* (*Shivhei haBesht*), перекл. і ред. D.Ben-Amos & J.Mintz (Bloomington, 1970), що грунтується на копиському виданні 1814 р.(далі — *SHB*).

[3] В оригінальному виданні історії не нумеруються, тож існують різні логічні способи поділу тексту на окремі «оповідання». Бен-Амос і Мінц нарахували 251 історію; Рубінштейн («Шівхей гаБешт», зі вступом та примітками (Jerusalem, 1991), на основі кописького тексту 1814 р.) вважав, що той самий матеріал складається лише з 214 окремих елементів.

[4] Щодо часткових бібліографій див. Y.Mondshine, *Shivhei haBa'al Shem Tov: A Facsimile of a Unique Manuscript, Variant Versions and Appendices* (Jerusalem, 1982), 69-70; M.Rosman, "The History of a Historical Source: On the Editing of *Shivhei haBesht*" (івр.), *Zion*, 58 (1993), 175-176, прим.1 та деінде.

[5] *SHB*, покажчик мотивів, 290-305; див. нижче, прим. 68.

[6] Mondshine, *Facsimile*, 55-56.

[7] Scholem, "The Historical Image of Israel Ba'al Shem Tov" (івр.), *Molad*, 18 (1960), 335-356, особл. 346-347; "The Revelation Stories in *Shivhei haBesht*" (івр.), *Alei sefer*, 6-7 (1977), 157-186; "The Mentor of R. Israel Ba'al Shem Tov and the Sources of his Knowledge" (івр.), *Tarbiz*, 48 (1979), 146-158; "Notes on *Shivhei haBesht*" (івр.), *Sinai*, 86 (1979), 62-71; "Concerning Three of the Stories in *Shivhei haBesht*" (івр.), *Sinai*, 90 (1982), 269-279; I.Etkes, "Hasidism as a Movement: The First Stage", in B.Safran (ed.), *Hasidism Continuity or Innovation?* (Cambridge, Mass., 1988), 3-18.

[8] S.M.Dubnow, *Toledot hahasidut* (Tel Aviv, 1975), 43; порівн. S.M.Dubnow, "The Beginnings: The Ba'al Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia", in G.D.Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991), 27.

[9] B.Z.Dinur, *Bemifneh hadorot* (Jerusalem, 1972), 140-143. Щодо роз'яснення погляду Дінура на природу цих впливових кіл та опозиції див. ibid. 92-139; Etkes, "Hasidism as a Movement", 3-4; M.J.Rosman, "An Exploitative Regime and the Opposition to it in Miedzyboz *c.* 1730", in S.Almog *et al.* (eds.), *Transition and Change in Modern Jewish History* (Jerusalem, 1987), pp. xi-xxx.

[10] I.Bartal, "The Aliyah of R. Elazar from Amsterdam to Eretz Yisrael in 1740" (івр.), in I.Bartal, *Galut ba'arets* (Jerusalem, 1994), 11-34; J.Barnai, "Some Clarifications on the Land of Israel Stories of *In Praise of the Ba'al Shem Tov*", *Revue des études juives*, 146 (1987), 367-380; V.J.Rosman, "Miedzyboz and Rabbi Israel Ba'al Shem Tov", in Hundert (ed/), *Essential Papers on Hasidism*, 209-225; A.Rubinstein, "The Letter of the Besht to R. Gershon of Kutow" (івр.), *Sinai*, 67 (1970), 120-139; C.Shmeruk, "The Stories about R. Adam Ba'al Shem and their Development in the Versions of *Shivhei haBesht*" (івр.), in C.Shmeruk, *Sifrut Yiddish bepolin* (Jerusalem, 1981), 119-139.

[11] Rosman, "The History of a Historical Source", 194-197.

[12] Rubinstein, "Notes on *Shivhei haBesht*", 63; Rosman, "The History of a Historical Source", 177-178.

[13] E.Reiner, "*Shivhei haBesht*: Transmission, Editing and Printing" (івр.), *Proceedings of the 11ty World Congress of Jewish Studies*, division C, vol. ii (Jerusalem, 1994), 145-152.

[14] *SHB* 3-5.

[15] Щодо сприйняття «Шівхей гаБешт» див. Rosman, "History of a Historical Source", 210-212.

[16] *SHB* 1-2.

[17] *SHB* 6-32.

[18] Rubinstein, "The Revelation Stories", 157-186; id., *Shivhei haBesht*, 17-19.

[19] Dan, *Hasipur hahasidi* (Jerusalem, 1975), 64-68; G.Scholem, "Two Testimonies about Hasidic Groups and the Besht" (івр.), *Tabiz*, 20 (1949), 228.

[20] Rosman, "The History of a Historical Source", 183-194, 202-205.

[21] *SHB*, історії №№ 1а (с. 9-10), 5, 6, 7 (перші два речення, с. 13-15) і 11 (с. 23-24).

[22] Івритом: "Seder hahishtalshelut vehitgalut haBesht"; Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 35, 59; порівн. перекл. у *SHB* 6, 31.

[23] Reiner, "Transmission, Editing and Printing", 148.

[24] Rosman, "The History of a Historical Source", 197-202.

[25] Див. M.Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Berkeley & Los Angeles, 1996), ch. 12, де я висловлюю думку, що це могло бути пов'язано з боротьбою за спадкоємність у групі хасидів Хабаду після смерті її засновника і лідера Шнеура Залмана з Ляд у 1813 р. Ізраїль Йоффе був близьким товаришем і Шнеура Залмана, і його сина та зрештою наступника — Дов Бера з Любавичів. На мою думку, здійснена ним модифікація та публікація «Шівхей гаБешт» у розпалі суперечки довкола спадкоємності мала на меті використання прикладу Бааль Шем Това як прецедента, що легімітизував наступництво Дов Бера з Любавичів.

[26] Щодо переліку видань «Шівхей гаБешт» див. Y.Rafael, *"Shivhei haBesht"*, *Areshet*, 2-3 (1960-1961), 358-377, 440-441 (івритом).

[27] Mondshine, *Facsimile*, 22-40.

[28] Вид. на їдиш (Vilna, 1936), vol. vii, book 2, pp. 205, 318-321. Цього матеріалу немає в англійському перекладі.

[29] Shmeruk, "R.Adam Ba'al Shem"; A.Yaari, "Two Basic Recensions of *Shivhei haBesht*", *Kiryat sefer*, 39 (1964), 249-272; Rubinstein, "Revelation Stories".

[30] Rubinstein, "Revelation Stories", а також у примітках до його редакції *«Шівхей гаБешт»*.

[31] Mondshine, *Facsimile*, 41-47.

[32] Перекладачі *SHB* (p. 31), наслідуючи приклад деяких попередніх науковців, ідентифікували це містечко як Броди. Рубінштейн (Rubinstein, "Revelation Stories", 171-173) переконливо довів, що це був Кутів; порівн. J.Weiss, "A Circle of Pneumatics in Pre-hasidism" in: *Studies in Eastern European Jewish Mysticism* (Oxford, 1985), 27-42.

[33] *SHB* 31.

[34] *SHB* 35.

[35] Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 65, прим. 22.

[36] Mondshine, *Facsimile*, 41-47; Rosman, "The History of a Historical Source", 181-183.

[37] Автентичність цього рукопису викликає певні сумніви, але на її користь існують досить переконливі аргументи. У цій версії історій, вміщених у збірці, є певні деталі, що «суперечать інтересам» Хабаду. Наприклад, там зазначається, що конгрегація, яка зібралася довкола Бешта, іноді молилася голосно, впадаючи в екстаз, тимчасом як у друкованому виданні це було властивістю лише самого Бешта. Переклад (*SHB* 51) є неправильним: замість «Він зазвичай дуже голосно кричав і молився голосніше за всіх» має бути «Він зазвичай керував ними всіма, й вони молилися з голосними вигуками». Саме так написано в рукописі (див. Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 86-87). Доктрини лідера Хабаду, що існували на час публікації «Шівхей гаБешт» (з підтримкою

«нормальної» молитви), краще підтвердила б друкована версія. Більш цікавим є водяний знак *pro patria* на папері, що дозволяє датувати його періодом 1805 — 1814 рр. (див. Rosman, "The History of a Historical Source", 183-185). Аби надати тексту якомога автентичнішого вигляду, фальсифікатор мав би використати папір, виготовлений у XVIII ст., а не зроблений напередодні виходу друкованого видання, адже в другому випадку його текст виглядав би пізнішим і відтак менш цінним.

[38] Див. Mondshine, *Facsimile*, 7-18 та деінде.

[39] Ibid. 7-18.

[40] Rosman, "The History of a Historical Source", 183-192.

[41] B.Mintz, *Shivhei haBesht* (Tel Aviv, 1960), 11-12, 17; Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 11-12 та примітки; Mondshine, *Facsimile*, 47-51.

[42] Див. Rubinstein, "Notes on *Shivhei haBesht*", 68-69; Mintz, *Shivhei haBesht*, вступ. У *SHB* викреслений уривок знаходиться на с. 258; додана історія з'являється в примітках на с. 342-343. Останню історію книги також виключено з бердичівського тексту (див. Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 315, прим. 15, 17).

[43] Див. Rosman, "The History of a Historical Source", 181 прим. 23, 213 прим. 131.

[44] Порівн. A.Rapoport-Albert, "Hagiography with Footnotes", in Rapoport-Albert (ed.) *Essays in Jewish Historiography* (Atlanta, Ga., 1991), 119-159; S.Zfatman, *Bein Ashkenaz leSefarad* (Jerusalem, 1993), 103-104.

[45] J.Perl, *Über da Wesen der Sekte Chassidim*; під ред. і в перекладі А.Рубінштейна з німецької на іврит — *Al Mahut Kat hahasidim* (Jerusalem, 1977), 77-78; id., *Ma'asiyot ve'igerot mitsadikim ume'anshei shelomeinu*, ed. C.Shmeruk & S.Verses (Jerusalem, 1970), 29-32. Див. також схвальний відгук на кожецьке видання їдишем, процитований Мондшайном (Mondshine, *Facsimile*, 41), де констатується розпродаж обох перших видань *Шівхей гаБешт*, івритського та їдишського, менш ніж за рік. У британському місіонерському часописі *The Jewish Expositor*, 13 (1828), 192, теж зазначено, що в 1818 р. було розпродано три великі наклади *Шівхей гаБешт* (за цю довідку моя подяка М.Зільберу).

[46] Див. Rafael, прим. 26 вище. Було б цікаво дослідити роки виходу цих видань і порівняти їх із історією видання хасидської літератури загалом (див. Z.Gries, "The Jewish Background to Buber's Activity in Shaping the Hasidic Tale" (івритом), *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 11-12 (1990), 45-56.

[47] Див. Mondshine, *Facsimile*, 142.

[48] Rubinstein, "Notes on *Shivhei haBesht*", 62-71.

[49] Напр., Scholem, "The Historical Image of Israel Ba'al Shem Tov". На визнання цього факту навіть Мондшайн (*Facsimile*), який суворо критикував працю Городецького, супроводив усі уривки перехресними посиланнями на відповідні місця у виданні Городецького.

[50] P.28.

[51] Ibid.; він, очевидно, має тут на увазі загальний принцип упорядкування.

[52] Ibid.

[53] Порівн. G.Sholem, "Two Letters from Eretts Yisrael from 1760 to 1764" (івр.), *Tarbiz*, 25 (1957), 436 n.16; Rubinstein, "A Possibly New Fragment", 188; id., "Revelation Stories", 181 n. 71.

[54] Напр., історія про те, як Бешт повернув до життя мертву дитину (Horodetzky, 113-114; Korys, 35*c*; *SHB* 252).
[55] Порівн. копиське видання, 21*a*; Mondshine, *Facsimile*, 52; Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 143. Див. також Horodetzky, 78, де *m'm* розшифровується як *m'k* (*malbushei kalah* = "вбрання нареченої") (Korys, 11*a*; *SHB* 96: "весільне плаття"; Rubinstein, *Shivhei haBesht* 143), і Horodetzky, 159: *sh'v*, яке має розшифровуватися як "*sheti ve'erev*" = "розп'яття", тлумачиться як *ysh'v* = "Yeshu" = "Ісус" (Korys, 35*b*; *SHB* 251: "Ісус"; Mondshine, *Facsimile*, 52; Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 306 n. 10).
[56] Порівн. Korys, *23b*; *SHB* 180: «Вони сиділи й вони вчилися»; Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 233 n. 20.
[57] Korys, 1*a*; *SHB* 6: "Як я почув їх"; Mondshine, *Facsimile*, 52; Rubinstein, *Shivhei haBesht*, 35 n. 4.
[58] Korys, 24*d*; *SHB* 191: "Доки живу я"; порівн. Mondshine, *Facsimile*, 52.
[59] Див. перелік цих розбіжностей у Mondshine, *Facsimile*, 51, та Rubinstein, *Shivhei haBesht* (в примітках).
[60] В івриті «ні» та «йому» є омонімами (і те й те вимовляється як «ло»).
[61] Теж не досить точний; див. Rubinstein, *Shivhei* haBesht, 95.
[62] Щодо перекладу, аналізу та бібліографії див. Rosman, *Founder of Hasidism*, ch.6.
[63] Укладено Аароном бен Цеві Гакоеном з Опатова й уперше опубліковано в Жулкеві в 1794-1795 рр.; див. G.Nigal, "A Primary Source of Hasidic Story Literature" (івр.), *Sinai*, 79 (1976), 132-142.
[64] Z.Gries, *Sifrut hahanhagot* (Jerusalem, 1989), 149-230.
[65] Вперше опубліковано як вступ до *Sefer ha Ba'al Shem Tov*, ed. S.M.Wandek (Lodz, 1938; Jerusalem, 1992) — найбільшої антології доктрин, приписуваних Бешту.
[66] Див. прим. 55-58 вище.
[67] Щодо деталей хибних перекладів див. Rubinstein, покажчик, під словом "English translation" ; Z.Gries, *Sefer, sofer vesipur be reishit hahasidut* (Ntl Aviv, 1992), 105.
[68] Тут буде доречною одна засторога. Як колись зауважив мені J.Chajes, деякі елементи оповіді, що їх Бен-Амос і Мінц вважали «народно-літературними мотивами», насправді віддзеркалюють єврейську традицію і звичайну єврейську практику. Наприклад, заборона подорожей по суботах або жалоби в дні свят (*SHB* 291).
[69] Див. прим. 67.
[70] Mondshine, *Facsimile*, 54-57.
[71] Див. J.Perl, *Megaleh temirin* (Vienna, 1819); J.L.Mizes, *Kinat ha'emet* (Vienna, 1928).
[72] Мондшайн (*Facsimile*, 55) робить висновок, що зазвичай святість зростає з часом і a fortiori пізніший скептицизм свідчить про ще більші сумніви за першої публікації книги. Однак із таким висновком не можна погодитися, бо глузування з боку маскілім завадили б цьому процесу зростання святості.
[73] Emanuel Etkes, "Mekoman shel hamagiyah uva'alei hashem behevrah ha'ashkenazit bemifneh hame'ot ha-17 ha-18", *Zion*, 60 (1995), 69-104.

ОБВИНУВАЧЕННЯ В РИТУАЛЬНИХ УБИВСТВАХ У ПОЛЬЩІ (1500–1800 рр.)

Зенон Ґульдон, Яцек Віячка

Цей нарис є спробою описати випадки обвинувачень у ритуальних убивствах, що висувалися проти євреїв у 1500–1800 роках на території Польщі. В той період ці землі становили «головний осередок і резерв світового еврейства»[1].

Чисельність єврейського населення

Досить важко визначити точну чисельність єврейського населення на територіях Польщі та Великого князівства Литовського в періоди, що розглядаються в цій студії, але про неї можна судити з податкових документів, що збереглися. За приблизними оцінками, кількість єврейського населення в Польсько-Литовській державі становила 500 тисяч у середині XVII ст. і більше мільйона наприкінці XVIII ст. Тобто в середині XVII ст. близько 30 відсотків світового єврейства проживало в межах Польщі-Литви, а наприкінці XVIII ст. вона була батьківщиною для 44 відсотків євреїв світу[2]. І все ж таки справжня чисельність цього населення досі залишається дискусійним питанням[3]. Розміри зібраного подушного податку, вперше визначеного Сеймом у 1563 р., є основним підґрунтям для визначення чисельності єврейського населення в другій половині XVI ст. Згідно з найпершою ухвалою, кожен єврей, незалежно від віку та статі, мав сплачувати 1 злотий (втім, незаможні звільнялися від сплати податку). Доходи від цього податку становили в Польщі 1569 р. 6 тисяч злотих, а в 1578 р. — 10 тисяч злотих[4].

Кілька інших демографічних оцінок ґрунтувалися на тих самих розмірах єврейських податків[5]. Шипер налічував 75 тисяч євреїв у Польщі та 25 тисяч у Великому князівстві Литовському. С.В.Барон, з другого боку, вважав що в другій половині XVI ст. на територіях Польсько-Литовської держави мешкало 150 тисяч євреїв[6]. І навіть таку оцінку було ще більше роздуто — до 300 тисяч — З.Суловським[7], який потім зменшив її до 120 тисяч[8]. Порівнявши дані податкових реєстрів та інших джерел, М.Горн дійшов висновку, що внаслідок частого ухиляння російських євреїв від сплати податків більш точною буде оцінка, яка ґрунтується на цифрі 3,3 мешканця на кожен сплачений злотий[9]. Шляхом екстраполяції з отриманих Горном результатів Г.Самсонович нещодавно оцінив імовірну чисельність євреїв, що жили в Польщі в XVI ст., в 20 тисяч осіб — на підставі суми зібраних податків, що становила більше 6 тис. злотих[10]. Відповідно до цих оцінок С.А.Бершадський визначив чисельність литовських євреїв цього періоду як 10-12 тисяч осіб[11]. Отже, на підставі одних і тих самих джерел кількість єврейського населення в Польщі другої половини XVI ст. оцінюється від 30 до 300 тисяч осіб. Варто зазначити, що з 1076 містечок Польщі (без урахування українських земель) присутність євреїв зафіксовано в 294.

Повстання Хмельницького, а також війни Польщі з Московією та Швецією в середині XVII ст. призвели до значного скорочення єврейського населення[12]. Висловлювалася думка, що в 1648—1660 рр. були вбиті або емігрували з Польсько-Литовської держави від 100 до 180 тисяч євреїв[13]. Цифра Барона — 350 тисяч євреїв у Речі Посполитій після середини XVII ст. — була, мабуть, перебільшеною[14], але принаймні один факт є певним: у другій половині XVII ст. присутність євреїв документально зафіксовано в більш ніж 400 польських містечках, а в 1676 р. подушний податок сплачували більше 20 тисяч євреїв (при цьому треба пам'ятати, що діти, старі та незаможні були звільнені від сплати податків)[15].

У 1765 р. в усій Польсько-Литовській державі подушний податок сплачували 587.658 євреїв, з яких 430.009 жили у Польщі. Р.Малер оцінював фактичну чисельність євреїв у тогочасній Польщі-Литві приблизно в 750 тисяч осіб[16]. Наприкінці XVIII ст., на думку Т.Чацького, в межах польських територій мешкали приблизно 900 тисяч євреїв (але це, мабуть, дуже перебільшена цифра)[17].

Передумови та джерела

У 1235 р. євреїв звинуватили у скоєнні ритуального вбивства в передмісті Фульди. Обвинувачення євреїв у вживанні людської крові під час релігійних ритуалів було визнано хибним у «Золотій буллі», виданій імператором у XIII ст., і в чотирьох окремих папських едиктах, виданих Інокентієм IV у 1247 — 1253 рр.[18] Крім того, привілей, дарований євреям Великої Польщі Болеславом Побожним у Калиші в 1264 р., передбачав, що за хибне обвинувачення єврея у вбивстві християнської дитини обвинувач отримує таке саме покарання, яке було б застосовано до обвинуваченого єврея в разі доведення його провини[19].

У судових процесах з приводу ритуальних вбивств пізнішого періоду нерідко посилалися на Трентський суд 1475 року, що набув широкого розголосу[20]. У Польщі XVI ст. процедури для цього різновиду судових справ встановлювалися королівськими указами. У 1531 р. для запобігання безпідставних обвинувачень в осквернненні гостії та викраденні християнських дітей, що висувалися проти євреїв, король Сиґізмунд I наказав передавати ці справи до верховних судів (*ad nos tribunalque nostrum*)[21]. Після суду в справі осквернення гостії в Сохачеві (тогочасне Равське воєводство) в 1557 р. король Сиґізмунд II Авґуст наказав, аби всі судові справи про осквернення гостії чи ритуальних убивств слухалися лише судом Сейму й у присутності короля[22]. У 1633 р. король Владислав IV ухвалив рішення, згідно з яким будь-який єврей, обвинувачений у цих злочинах, мав ув'язнюватися маґістратом й передаватися старості (призначеному королем місцевому правителеві). Судити його мав спеціальний суд, який складався з воєводського суду та королівського уповноваженого[23]. Структура судочинства та процесуальні норми були досить добре відомі. Однак на практиці такі обвинувачення ставали предметом розгляду суду Корони (запровадженого в 1578 р.) та асесорського суду, а також воєводського, муніципального та навіть маноріального суду. Судові проблеми цих процесів виходять за межі нашого розгляду, але вони цілком варті дослідження.

Помітне зростання кількості судових процесів у справах ритуальних убивств у середині XVIII ст. змусило єврейську Раду чотирьох земель у 1758 р. послати свого представника до папського престолу. І Бенедикт XI, і Климент XIII стали на бік євреїв, захищаючи

їх від несправедливих обвинувачень[24]. У 1776 р. Сейм заборонив застосування тортур: «Як неодноразово доводила практика, в деяких кримінальних справах зізнання, здобуті за допомогою тортур, становлять ненадійну підставу для засудження обвинуваченого, і це також є жорстоким способом доведення невинуватості людини»[25]. Ця ухвала мала дуже велике значення для майбутніх судових процесів у справах ритуальних убивств.

Першоджерел відповідного періоду щодо цих процесів існує відносно небагато. До них належать насамперед протоколи судових засідань і вироки суду, що стосуються обвинувачень у ритуальних вбивствах. Набагато більше інформації про висунення подібних звинувачень проти євреїв і про судові процеси над ними можна знайти в антисемітській літературі[26]. Численні твори цього ґатунку сприяли поширенню переконання, нібито євреї і справді вживають християнську кров у ритуальних цілях. Наприклад, у 1758 р. католицький священик Г.Пікульський стверджував, що в Литві євреям потрібно 30 галонів крові, а в Польщі — набагато більше[27]. Твори отця Стефана Жуховського (1666—1716), парафіяльного священика, архідиякона та інквізитора Сандомирського, вирізняються на загальному тлі антисемітської літератури. В 1711 р. його було призначено уповноваженим із єврейських питань при синоді Краківської єпархії, тож він відав і справами щодо ритуальних убивств[28]. Тексти Жуховського лягли в основу праць на тему ритуальних убивств, написаних єпископом Юзефом Залуським, який доповнив їх інформацією про пізніші судові процеси, взятою з тогочасної преси[29].

Досліджень цієї теми досі було не дуже багато. Література останнього часу присвячена здебільшого історії єврейського поселення, чисельності єврейського населення та його розподілу й господарчій ролі в окремих регіонах, містечках і латифундіях[30]. Досить добре досліджено також діяльність органу єврейського самоврядування — ґміни (*кагалу* — (організованої) громади), воєводських сеймиків та Ради чотирьох земель, створеної наприкінці XVI ст., від якої в 1623 р. відокремилася Рада литовських євреїв[31]. Багато писалося й про християнсько-юдейські відносини.[32] Існує також кілька вагомих загальних праць з історії польського єврейства, написаних С.В.Бароном, Б.Д.Вайнрибом і Д.Толле[33]. Серед праць, присвячених конкретно судовим процесам у справах ритуальних вбивств, можна назвати студії М.Балабана[34], І.Галанта[35] та Р.Малера[36]. Крім того,

ми обговорювали деякі з зазначених вище проблем у попередніх працях[37]. І все ж таки досі ще не з'явилося жодного вичерпного дослідження процесів із ритуальних убивств у Польщі, яке можна було б порівняти із працею, присвяченою подібним судовим процесам у Німеччині XVI ст.[38]

Для більш точного визначення кількості та хронології судових процесів у справах з ритуальних убивств у Польщі потрібні подальші дослідження. Згідно з даними отця Жуховського, в період з 1347 по 1710 рік там сталося 68 ритуальних убивств[39]. Однак, існує лише одна енциклопедична стаття (написана В.Е.Пойкертом), в якій ця проблема розглядається в межах цілої Європи, і ця стаття вводить в оману. За даними Пойкерта (запозиченими пізніше Ронні По-чіа Гсіа як приблизні оцінки), в Європі в період XII—XVI ст. було проведено 101 судовий процес про ритуальні убивства, із них 53 — в німецькомовних країнах, а в Польщі в період із XII по XVIII ст. відбулося 10 процесів. Згідно з Пойкертом, подібних процесів у Польщі XII—XVIII ст. було лише чотири[40]. Б.Д.Вайнриб стверджував, що між XVI і XVIII ст. у Польщі було розглянуто лише 59 судових справ із ритуальних убивств[41], а Я.Тазбір припускав, що в результаті цих судів було страчено від 200 до 300 євреїв[42]. Уся ця тема потребує набагато детальнішого розгляду на підставі ширшого кола джерел, і ми сподіваємося, що дана праця стане підґрунтям для подальших досліджень.

Судові процеси 1500—1650 рр.

Найперший судовий процес у справі ритуального вбивства, зафіксований у XVI ст., відбувся у Раві, столиці Равського воєводства. Поселення євреїв у цьому місті вперше було підтверджено в 1448 р.[43] У 1547 р. двох євреїв із Рави — Мойжеша та Абрагама — було обвинувачено у викраденні та розп'ятті сина місцевого кравця. Сиґізмунд I призначив уповноважених та суддю для проведення розслідування й судового процесу[44]. С.Губицький писав, що обох обвинувачених було спалено на вогнищі, а решту євреїв Рави «вигнали звідти назавжди, й досі жоден із них не може тут оселитися»[45]. Лише в 1735 р. євреї, що «переселилися до маєтків», знову з'явилися в місцевих податкових відомостях[46].

Інше раннє єврейське поселення знаходилося в Клодаві (Ленчицьке воєводство). У 1479 р. євреїв Клодави зобов'язали платити 15 флоринів орендної плати[47]. За царювання Авґуста II Саксонського

євреїв звинуватили у скоєнні ритуального вбивства й унаслідок цього вигнали з міста[48]. Отець Жуховський, посилаючись на Сиреніуша, стверджує, що за короля Авґуста євреї вбили шестирічного Дуната та його семирічну сестру Дороту[49]. Сиреніуш, однак, повідомляє, що цей інцидент відбувся «за короля Авґуста в році 1547»[50]. Про клодавських євреїв ніде не згадується від середини XVI ст. і майже до кінця XVIII ст. Лише з перепису 1789 р. виявляється, що євреї мешкали в будинках, побудованих старостою[51].

Наступне обвинувачення в ритуальному вбивстві, яке ми знаходимо в літературі, було висунуте проти євреїв Кцині (Калишське воєводство), де присутність євреїв уперше зафіксовано в 1507 р.[52] У 1559 р. місцеві євреї, звинувачені в скоєнні цього злочину, отримали від короля охоронну грамоту[53]. Інші деталі цієї справи невідомі, але оскільки в переписі 1565 р. згадується про існування в містечку і школи, і синагоги, ці події, схоже, не вплинули на долю місцевої єврейської громади[54].

Інші судові процеси з приводу ритуальних убивств відбувалися в Підліссі — воєводстві, створеному в 1520 р. і включеному до складу Польщі в 1569 р.[55] У 1564 р. в Бєльську (до його включення до Підлісся) звинуватили в убивстві дівчинки з Нарви Берната — слугу-єврея Ісаака Бродавки, відкупника доходів від Бєльська та Нарви. Перед стратою Бернат заявив, що городяни обвинуватили його через ненависть до місцевих євреїв-відкупників. Євреї поскаржилися на дії королівських урядовців Сиґізмундові Авґусту, вимагаючи від нього надання таких самих прав, якими користуються євреї Польщі, особливо у випадках обвинувачення в скоєнні вбивств християнських дітей. Спираючись на даровані раніше привілеї і на заяву папи, що євреї не вживають християнської крові, король вирішив, що справи про ритуальні вбивства та блюзнірство мають розглядатися виключно королем й лише під час загальної асамблеї в присутності королівської ради. Крім того, обвинувачів зобов'язали підкріплювати свої позови свідченнями щонайменше чотирьох християн і трьох євреїв. Той, хто був не здатен представити таких свідків, ризикував власним життям і майном[56].

У 1566 р. у підліському містечку Росош (Росохи) звинуватили в ритуальному вбивстві Нахима, служника-єврея того самого орендаря Бродавки. Євреї звернулися до литовського заступника канцлера Остафа Воловича, який був також старостою місцевості, до якої належав Росош. Волович провів розслідування й представив результати ко-

ролю (який брав участь у роботі Сейму в Любліні). Кілька євреїв з Росоша взяли Нахима на поруки, і він був звільнений із в'язниці заступником канцлера, який послав свого службовця до Росоша для допиту свідків. Мешканці Росоша засвідчили, що Нахим, повертаючись із Городища, взяв до себе на віз дитину й привіз додому. У своїх свідченнях вони спиралися на розповідь Ліханки — семирічної єврейської дівчинки, яка нібито заявила в присутності п'ятьох чоловіків і двох жінок, що Нахим привіз дитину додому й убив її з допомогою іншого єврея. Однак сама Ліханка сказала, що нічого не знає про вбивство дитини. Після того, як результати огляду тіла дитини було надано до брестської канцелярії, заступник канцлера скликав усіх свідків і допитав їх поокремо. Їхні свідчення були суперечливими й не узгоджувалися з тим, що вони розповідали раніше. Під час засідання Сейму в Любліні 20 травня 1566 р. Сиґізмунд Авґуст оголосив обвинувачення необґрунтованими та недоведеними й виправдав Нахима та інших євреїв. Король нагадав асамблеї, що для доведення злочину потрібні свідчення чотирьох християн і трьох євреїв. 23 травня 1566 р. король ще раз заявив про безпідставність обвинувачень у ритуальних убивствах, пред'явлених євреям у 1564 і 1566 рр.[57]

Наступний судовий процес у справі ритуального вбивства відбувся в Підліссі в 1577 р. Євреї Бреста й Вогина подали скаргу на війта Рокотовського, звинувативши його в порушенні привілеїв, дарованих литовським євреям Сиґізмундом Авґустом і підтверджених Стефаном Баторієм. Війт допитав двох християнок, Марину та Кахну, які працювали служницями в єврейських будинках. Марина засвідчила лише те, що мешканці Вогина назвали єврея Нахима вбивцею дитини. Рокотовський визнав себе некомпетентним судити такі справи й 14 квітня 1577 р., після того, як Нахима було взято на поруки, звільнив його з в'язниці. Ян Дреницький, служник Рокотовського, засвідчив, що в день похорону він не бачив хреста, нібито вирізаного Нахимом на тілі дитини. Однак коли наступного дня після поховання тіло було ексгумовано, на голові дитини бачили вирізаний хрест[58].

Ми маємо можливість реконструювати справу про ритуальне вбивство в Свинярові — селі в Підліссі, що належало дружині шляхтича Стефана Пете Анні Кішонці: збереглися і вердикт суду Корони в Любліні[59], і опис страти[60].

25 березня 1598 р., «у четвер після нашої Пасхи», зник чотирирічний Войцех, син мірошника Мацея Петрені. У

викраденні дитини звинуватили Ґромека(Аарона) та Ісаака (Ґайчика), які нібито привезли хлопчика до Возників, до дому Марека Саховича (батька Ґромека). Через місяць після того тіло дитини знайшли на болотах двоє хлопчаків, які шукали там качині яйця. Орендар маєтку Абрагам Сковеський посадив підозрюваних євреїв під замок і висловив протест до повітового суду в Мельнику. Тим часом утік єврей на ім'я Марек, але «його знайшли триста чоловік на тому місці, де раніше було знайдено тіло хлопчика». 5 липня 1598 р. за королівським наказом підозрюваних євреїв привезли до Любліна. На перше судове засідання, призначене на 6 липня, «прибуло багато єврейських старійшин (хтозна як швидко) з Кракова, Львова, Познані, які привезли з собою клопотання від великих панів і роздавали щедрі подарунки». Обвинувачені заявили перед судом Корони, що Сковеський «винен Мареку тисячу злотих і зводить на нього наклеп, аби не повертати цих грошей». Один із обвинувачених засвідчив, що мирошник винен Мареку сто злотих, і «тому вони з паном підбурюють одне одного проти Марека». Однак сам Марек заявив, що «цей шляхтич не винен йому нічого». Євреїв піддали тортурам, «вони спочатку відкидали [обвинувачення], але катування стали лютішими», й вони дали обширні свідчення, які підтвердили на суді 10 липня.

Йоахим — єврей з Межиріча — свідчив першим. Він сказав:

«Є єврейський звичай — посилати бідних євреїв до багатших по харчі. Мене послали до Марека з Возників, і я провів там багато часу й нарешті отримав дозвіл піти до комори й узяти будь-які потрібні мені харчі. У четвер перед Пасхою, коли я пішов до комори взяти хліба, побачив там під ліжком, на якому зазвичай спали єврейські діти, якийсь новий червоний горщик, вкритий білою тканиною. Я подумав, що там мед, і хотів взяти трохи до свого хліба. Але коли відкрив, то побачив, що там не мед, а щось інше, щось червоне. Я вийшов із комори і зайшов до будинку, а там побачив дружину Марека, єврейку — вона була там сама. Я спитав у неї, що там у горщику під ліжком. І вона сказала, що то кров християнської дитини, але щоб я нікому про це не казав».

Продовжуючи свої свідчення, Йоахим розповів також, що Насташка, «будинок якої був поряд із помешканням Марека, сказала, що перед самою єврейською Пасхою вона спускалася до єврейського льоху по пиво й побачила там під діжками вбиту дитину».

Йоахим підтвердив також, що він чув, нібито «євреї вживають християнську кров на Пасху»[61].

Ґромек дав свідчення, що Залман, один із межирічських рабинів, вимагав у нього перед єврейською Пасхою «християнської дитини». Разом з Ісааком Ґромек викрав хлопчика й привіз його до помешкання свого батька у Возниках. Далі він розповів: «Ми ховали його в льосі кілька тижнів, а потім Ісаак і Залман з Межиріча (який на той час вже знав про це) зарізали його й найняли Насташку, аби та позбулася [тіла] дитини»[62]. Ісаак заявив, що, вкравши хлопчика й привізши його до Возників, Мошко (єврей з Межиріча) та Залман повернулися з Межиріча. Усі разом вони вбили хлопчика й забрали більшу частину «виточеної» крові. Решту вони залишили Ісааку, який сказав, що його дружина «кладе її в прісне тісто». Також євреї нібито додавали кров до вина. І, нарешті, Насташка, до якої не застосовували тортур, визнала, що разом із єврейською жінкою «віднесла тіло вбитої дитини на болота»[63].

Після тортур Ґромек висловив бажання навернутися до християнства, але члени суду сказали йому, що навіть після хрещення «йому доведеться накласти головою» (тобто на нього чекає страта). І Ґромек сказав: «Тоді я краще помру євреєм»[64]. 11 липня суд присудив обвинувачених до страти через четвертування, яка й відбулася того самого дня перед люблінською синагогою[65]. Бернард Мацейовський, єпископ Луцький, наказав поховати тіло дитини в Літевниках. Пізніше, ставши єпископом Краківським, він велів перевезти його до єзуїтської церкви в Любліні й узявся за підготовку до канонізації хлопчика в Римі[66].

Присутність євреїв у Ленчиці вперше підтверджено документами лише в середині XV ст. У 1565 р. у власності євреїв знаходилося шістнадцять приватних будинків, три орендовані приміщення та школа[67]. П.Моєцький писав, що в 1569 р. Вавжинець із Боброва під тортурами визнав, що продав одному євреєві з Ленчиці Яна, дворічного сина Малгожати Козаніни, яка жила в передмісті Пьотркова (Серадзьке воєводство). Вважалося, що євреї вбили хлопчика. Автор посилається на реєстри пьотрковського війта й додає, що королю повідомив про цей випадок Людвік Деціуш, правитель Кракова та войт Пьотркова[68].

5 липня 1576 р. Стефан Баторій видав указ зі спростуванням обвинувачення євреїв у вбивстві сина шляхтича Студзенського з ґміни

Гостинін (Равське воєводство). Король заявив, що обвинувачення євреїв у вбивствах дітей та оскверненні гостії є безпідставними, й застеріг усіх від висунення подібних обвинувачень[69]. П.Фіялковський стверджує, що ця заява стосується євреїв із Гомбина — єдиного єврейського поселення в цьому районі в другій половині XVI ст. Слід зазначити, що в 1595 р. гостинінських євреїв теж звинуватили в убивстві дитини. Моєцький пише, що від тортур померло двоє євреїв[70].

Наприкінці XVI ст. було висунуто цілу низку обвинувачень у ритуальних убивствах. Згідно з Жуховським, який посилається на Моєцького, С.Губицького та Сиреніуша, в 1589 р. євреїв Тарнува звинуватили в ритуальному вбивстві, але справу «зам'яли за допомогою золота». Євреї також начебто викрали дитину в Зглобіце поблизу річки Дунаєць[71]. Сиреніуш доповідає, що цей випадок стався близько 1598 р.[72] Про присутність євреїв у Тарнуві вперше згадується в 1445 р., а в 1577 р. євреї сплачували лише 6 злотих податків на душу населення[73], і ця цифра свідчить про те, що там не могло бути великого скупчення євреїв.

Шидлов (Сандомирське воєводство) був ще одним містечком із значним єврейським населенням. Існування єврейського кладовища засвідчено в документах від 1470 р. Перепис 1564 р. зафіксував там чотирнадцять єврейських домовласників (*gospodarze*)[74]. Згідно з Жуховським, у 1590 р. в Ольшовій Волі шидловські євреї «також убили дитину. Власник маєтку був такий жадібний до грошей, що лише зажадав від євреїв сплати відшкодування за свого підданого»[75]. Жуховський, цитуючи П.Пруща, писав, що того самого року в Курозвенках «вбиту євреями дитину знайшли похованою на ґанку в місцевого священика». Однак із праці Пруща можна зробити висновок, що це була та сама дитина з Ольшової Волі[76]. У 1597 р. поблизу Шидлова «вони [євреї] зам'яли перший злочин, відкупившись грошима, і знову вбили дитину, кинувши її після незліченних тортур, з проколами у повіках, горлі, венах, суглобах, під нігтями та в решті місць. Вони [євреї] окропили свою синагогу цією новою кров'ю й викинули тільце. Це розповіли єврейські старійшини під тортурами»[77].

Найперший судовий процес у справі ритуального вбивства відбувся в 1595 р. у Савині, маленькому містечку, що належало єпископу Хелмському. Краківська громада забезпечила фінансову підтримку цього процесу, але інформації про хід судових засідань ми не маємо[78].

У 1569 р. в містечку Пьотрков було заборонено селитися євреям. У 1533 р. кількох пьотрковських євреїв було страчено за вбивство дитини з села Ущин. Однак після опису подій 1590 р. Прущ пише: «Кількома роками пізніше сталося [так], що кров безневинної дитини стала причиною страти й вигнання кількох євреїв із їхніх домівок біля підніжжя замку. Але попри недвозначний указ євреї знову будують там свої оселі»[79]. У 1626 р. в Пьотркові існувала єврейська вулиця в межах міських мурів[80].

Чимало судових процесів у справах ритуальних вбивств відбувалося і на початку XVII ст. Сиреніуш пише, що 17 травня 1601 р. кілька євреїв упіймали дванадцятирічну дівчинку з села Чехри поблизу Варки (Мазовецьке воєводство), «зарізали [її і] виточили [з неї] кров»[81]. У 1621 р. С.Слешковський писав, що в Млаві (Плоцьке воєводство) «вісім років тому один єврей вбив християнське дитя й був страчений через це»[82].

У 1606 р. євреї з Казімєжа Дольного (Люблінське воєводство) в Подгуже, що поблизу Хелма, нібито викупили у вітчима дворічного Войцеха Озерку. Вони «замордували його до смерті», а потім, «відрізавши ручку та ніжку, втопили його в урвищі під Маркушовським замком»[83]. Сиреніуш пише, що рік по тому в Зволені (Сандомирське воєводство) «дитина однієї бідної християнки грала з єврейськими дітьми. Євреї відрізали у неї в трьох місцях м'ясо й дали дві монети, або вона не плакала»[84].

Із того самого джерела ми дізнаємося, що в Сташові 1610 чи 1611 року євреї вбили дитину, але священик місцевої парафії «не мав досить влади», аби покарати винних[85]. Жуховський стверджував, що в 1610 р. у Сташові «один єврей на ім'я Шмуль вкрав малюка, що грався в піску, й віддав його на тортури шидловським євреям. Коли вони вичавлювали з нього кров, то були заскочені на місці злочину муніципальними чиновниками. Цих євреїв зі Сташова та Шидлова було четвертовано за наказом сташовського пана Анджея Тенчинського. Він наказав також охрестити Шмулевих дочок і продати майно цих євреїв, аби оплатити будівництво церковної дзвіниці»[86].

Решту євреїв було вигнано з містечка. Тіло хлопчика поховали у місцевій церкві, в каплиці Св. Якова. Згідно з написом на могилі, він був сином Яна Коваля та Зузанни Нерихловської, а «Iudei nominis christiani hostes pellantur Staszovia»[87], тобто євреїв було вигнано зі Сташова. Знову селитися в Сташові дозволив євреям Лукаш Опалінський (помер у 1704 р.)[88].

Серйозні конфлікти між християнським та єврейським населенням відбувалися в Сохачеві (Равське воєводство). Існують згадки про присутність євреїв у цій місцевості між 1426 і 1455 роками. У самому Сохачеві в 1463 р. згадується єврейський лікар Фелікс[89]. У 1556 р. один із місцевих євреїв, Беняш, нібито вмовив служницю Дороту Лазецьку здобути для нього гостію. Вона мала вкрасти її або в церкві в Козлові, або в домініканців у Сохачеві. На той час архієпископ Ґнєзненський Миколай Дзежґовський і папський нунцій Алоїз Ліпомано перебували поблизу Ловича. Вони «подбали про те, щоб цей вчинок не залишився без належного покарання». І в 1557 р. Дороті та Беняшу, а також іще трьом євреям, було винесено вирок, і їх спалили на вогнищі. На цей випадок посилаються навіть протестанти — в анонімному документі *O sochaczewskim wymęczonym a wypalonym na Żydzie Bogu i o fałszywych jego cudach* («Про сохачевського Бога, замордованого й спаленого євреєм, і про його облудні дива»). Цей документ приписується Анджеєві Тшечеському або Євстахію Трепці. У ньому йшлося не про захист євреїв, а про заперечення присутності Христового тіла та крові в гостії. В зв'язку з сохачевськими подіями в 1557 р. Сиґізмунд Авґуст наказав розглядати справи з ритуальних вбивств й осквернення гостії в суді Сейму[90].

Євреї не вперше звинувачувалися в оскверненні гостії. Я.Длуґош розповідає, що в 1399 р. одна християнка вкрала гостії із домініканської церкви в Познані й продала їх євреям. Після їх чудесного повернення єпископ Познаньський наказав побудувати каплицю на тому місці, де їх було знайдено; пізніше Владислав Яґелло заснував там кармелітський монастир і церкву Тіла Господнього. Виникнення легенд про чудеса з гостіями та обвинувачення євреїв у їх оскверненні були пов'язані з розвитком культу євхаристії та запровадженням у 1264 р. свята Тіла Христового. Євреїв обвинувачували в оскверненні гостії вже у XIII ст. (у 1243 р. в Беліці поблизу Берліна, а в 1290 р. — у Парижі)[91]. Однак ніщо не вказує на те, що в 1399 р. в Познані цей злочин скоїли саме євреї. Підтвердження цьому немає ані в міських записах, ні в папських едиктах Боніфація IX від 1401 та 1403 рр. та Інокентія VII від 1406 р., ні в грамоті, виданій Владиславом Яґелло в 1406 р. церкві Тіла Господнього. Таку інформацію про євреїв містять лише хроніка Длуґоша та проповідь, прочитана в 1491 р. Міхалом Яновецьким, монахом із Тшемешно. Припущення щодо осквернення гостії у Познані в 1399 р. набуло широкої

відомості завдяки Томашу Третеру, чия книжка *Sacratissimi Corporis Christi historia et miracula* (1609) кілька разів перевидавалася як оригінальною латиною, так і в перекладах польською та німецькою[92]. У XVI ст. євреї обвинувачувалися в спаплюженні гостії також у Кракові, Калиші, Ковалі, Скербешові, Піліці, Освенцимі, Пултуску та Бохнії. У 1558 р. протестантського пастора зі Всхова звинуватили в продажу гостії євреям[93].

12 липня 1617 р. сохачевські євреї нібито купили сина у жінки на ім'я Малґожата за три з половиною гроші[94]. Вони виточили з хлопчика кров і кинули його до річки Бзури. Із запису в парафіяльних документах сохачевської домініканської церкви виявляється, що євреям вдалося втекти, але декого було засуджено до смертної кари. Матір хлопчика спалили на вогнищі[95]. У 1877 р. під час реставрації вівтаря церкви під менсою вівтаря св. Якова було знайдено маленьку соснову труну з рештками дитини та запискою на пергаменті, що це тіло Якуба, замордованого євреями[96]. Можливо, саме ці події мав на увазі Жуховський, коли писав, що євреї Сохачева «вбили більше дітей, ніж там є будинків. За останні кілька десятиліть там рідко випадав рік, коли вони не вбивали б дітей»[97].

У 1617 р. євреїв звинуватили в убивстві дитини з села Седльча Луковського повіту (Люблінське воєводство). Суд Корони в Любліні виніс обвинуваченим смертний вирок. Жуховський писав: «Батькові дитини випало більше горя, [ніж] справедливості. Якби не сам батько, який помітив, що вони збираються замінити живого єврея мертвим, то сталася б судова помилка. І [таким чином] йому [євреєві] було насправді відтято голову вдруге» [98].

Перший судовий розгляд у справі ритуального вбивства на Поділлі відбувся в 1623 р. Саломон із Дунайгрода подав скаргу на Ельжбету Калиновську і її сина Марціна, які ув'язнили в своєму Гусятинському замку трьох орендарів-євреїв — Нісана, Самеха та Марека — й обвинувачували їх у вбивствах християнських дітей. Родичі обвинувачених євреїв вимагали розгляду справи повітовим судом у Кам'янці. Калиновські, однак, вирішили, що справа слухатиметься в їхньому власному суді без будь-якого судового процесу (*absque omni figura iudicii*). Обвинувачених євреїв піддали тортурам, і хоча вони наполягали на своїй безневинності, усіх присудили до смертної кари і спалили на вогнищі[99].

У 1626 р. трьох євреїв із Бжезин (Ленчицьке воєводство) звинуватили в убивстві Войцеха. Справа слухалася в суді Корони в

Пьотркові. Для проведення судового розгляду суд відрядив до Бжезин Адама Янчевського та Зиґмунта Стефана Конєцпольського. На всіх допитах двоє з цих євреїв заявляли про свою безневинність, а «під час тортур [немовби] спали мертвим сном». Однак третій єврей, який «не виходив разом і з ними з дому, а готував для них рибу», поклав усю провину в убивстві хлопчика на тих двох. Під час допитів найбільш убивчими виявилися свідчення однієї жінки, яка сказала, що бачила, як Бялас зі Стрикова — третій з обвинувачених євреїв — ніс тіло вбитого хлопчика, а потім «кинув його через огорожу собаці». Суд засудив двох обвинувачених до страти на вогнищі. Бяласа мав віддати до рук правосуддя Маріан Стриковський, власник містечка Стриков, але йому довелося «присягнути, що він не може його доправити», бо не зміг його знайти[100].

За Жуховським, у 1628 р. євреїв Сандомира було обвинувачено в тому, що вони «викрали дитину аптекаря, виточили з неї кров і віддали понівечене тіло собаці. Побоюючись, аби собака потім не виблював [тіло], вони дали йому отруту, але це лише спровокувало блювоту, й ознаки вбивства стали очевидними»[101]. У 1639 р. в тому самому містечку сталися антиєврейські бунти, супроводжувані розграбуванням єврейського кварталу[102].

Суди в справах ритуальних убивств у Кракові, де євреї почали селитися між 1173 і 1177 рр., потребують уважнішого розгляду. У 1495 р. євреї були змушені залишити Краків і переселитися до околиць Казімєжа[103]. Длуґош розповідає, що в 1407 р. священик на ім'я Будек звинуватив євреїв у вбивстві християнської дитини. Юрба напала на єврейські будинки й пограбувала їх, забравши всі коштовності. Король притяг членів міської ради до відповідальності, й вкрадені під час заворушень речі було відібрано в городян і віддано до місцевої скарбниці. Члени ради самі взялися визначити підбурювачів заколоту, в якому брали участь більшість ремісників. Народ попросив муніципалітет задовольнитися тими трьома-чотирма, що вже були ув'язнені, й не покладати відповідальність на всю громаду. Судовий процес тривав увесь 1409 рік, й невідомо, чим він закінчився[104]. Це був суд радше в справі погрому, ніж ритуального вбивства. У 1508 р. іншого єврея спалили на вогнищі за викрадення та осквернення гостії[105].

У 1912 р. М.Балабан написав, що внаслідок обвинувачення в ритуальному вбивстві, скоєному в Кракові в 1541 або 1542 р., рабі

Мозеса Фішеля було спалено на вогнищі[106]. Цю версію було прийнято в науковому середовищі: Я.Тазбір писав, що в 1541 або 1542 р. «Фінкель» (*sic*) загинув, а десять років по тому те саме сталося і з Ізраїлем Фішелем[107]. У другому виданні своєї праці (1931) Балабан писав, що Фішеля було ув'язнено в зв'язку зі справою проти Вейґлової — жінки, страченої на вогнищі за навернення до юдаїзму.[108] Він завершує так: «Я не можу визначити безпосередньої причини смерті Мозеса Фішеля. Єдиний певний факт — це те, що в 1542 р. його вже не було серед живих»[109]. Це твердження є хибним, бо 28 травня 1543 р. Фішель усе ще судився з Яном Свенцицьким у якійсь справі в єпископальному суді[110].

Перший судовий процес у справі ритуального вбивства в Кракові відбувся в 1631 р. й завершився спаленням на вогнищі вченого Аншера Анчеля (Анзельма)[111]. У 1635 р. Пьотр Юркевич, якого звинуватили у викраденні срібних речей із церкви в Кракові, заявив, що продав гостію кравцеві-єврею Якубу Ґжесліку. Воєвода Ян Тенчинський наказав єврейській громаді видати людину, обвинувачену Юркевичем. Кагал відповів, що обвинувачений утік, і після проведення муніципалітетом власного розслідування було заарештовано іншого єврея, підозрюваного в скоєнні цього злочину. Зрештою Юркевича було засуджено до страти на вогнищі, Ґжесліка — заочно — до такого самого покарання. Юркевич зізнався, що «обвинуватив його [єврея] безпідставно, сподіваючись, що його виправдають». Однак представники влади продовжували вимагати видачі підозрюваного Ґжесліка. Цей інцидент став однією з причин заворушень 1637 р., коли було вбито сімох євреїв[112].

У Любліні в 1550 р. жило 512 євреїв, які мешкали в сорока двох будинках[113]. Жуховський доповідає, що в 1593 р. в Любліні євреї «вбили учня Яна з Красноставиць. Судову справу було порушено в повітовому суді Любліна. Євреї звернулися *pro conventione generali* (до Сейму), який поклав на них обов'язок постачати люблінській школі-інтернату 70 фунтів м'яса щоденно[114].

Дві справи з ритуальних убивств розглядалися в суді Корони в Любліні в 1636 р. У першій євреї обвинувачувалися в убивстві Мацея, мати якого торгувала в Любліні м'ясом. За припущенням, інцидент стався перед єврейською Пасхою. Обвинувачення в скоєнні цього злочину було пред'явлено Беняшу, сину Пешака, та Лахману. Слухання в суді війта в Любліні тривали з 27 по 30 трав-

ня 1636 р. Першим мав свідчити Беняш, але навіть під тортурами (в тому числі трикратним розтягуванням і підпалюванням тіла) він не зізнався в убивстві дитини, а заявив, що євреям не потрібна християнська кров. Обвинувачення проти Беняша ґрунтувалося головним чином на свідченнях Юзефа Кошута, який час від часу працював у Беняша. Кошут заявив, що тієї лихої суботи він не запалював свічок, а це зробив сам Беняш. Однак Беняш заперечив це, сказавши, що свічку він запалив після шабату. Кошут засвідчив також, що того суботнього вечора Беняш розмовляв з іншими євреями і сказав їм: "zu Wasser" (у воду). З іншого джерела відомо, що тіло дитини справді знайшли у воді. Беняш нібито наказав Юзефові залишити містечко, пообіцявши винагороду за збереження таємниці. Беняш цього не підтвердив. Другий обвинувачений, Лахман, який був орендарем млинів, теж наполягав на своїй безневинності. Дружина Беняша Блома поїхала з містечка, і її не можна було допитати, а свідчення його сестри Фрегелли, вдови Якуба Цегельника, не пролили світла на цю справу. Ян Корписка, який працював у крамницях євреїв-м'ясників, засвідчив, що двоє *nożowniczkowie* (підмайстрів із гільдії виробників ножів) бачили Кошута в неділю вранці — він «ішов до води»[115]. Процес завершився успішно для євреїв: "суд примусив їх лише заприсягтися [в своїй невинуватості], полишивши виправдання самому Господові»[116].

Другий процес у суді Корони в Любліні розпочався 7 серпня 1636 р. Обвинувачення було висунуто проти старійшин і всього люблінського кагалу. Головними обвинувачуваними були Марек Маркович (Мордехай бен Меїр), цирульник із Любліна, Ян Сміт, німецький лікар-лютеранин, і Левек та Мошко, Марекові слуги. Їх обвинувачували в застосуванні сили при виконанні операції на Павлі, мирянині-кармеліті. Суд Корони наказав суду війта застосувати тортури. Під час допитів 11 серпня 1636 р. Марек сказав, що Павел кілька разів просив його про операцію з видалення одного яєчка. Цю операцію зрештою виконав у Марековому домі німецький лікар. Під час неї Павел втратив кілька краплин крові[117]. Незважаючи на це свідчення, суд вирішив, що головною метою операції була християнська кров, і присудив Марека до страти через четвертування. Спроби затримати інших обвинувачених були марними[118].

Цей процес мав міжнародний розголос. 19 вересня 1636 р. протестант Єжи Слупецький написав листа Гуґо Ґроцію. У своїй відповіді,

датованій 12 грудня 1636 р., Ґроцій заявив про хибність обвинувачення євреїв у вживанні християнської крові й висловився проти здобуття свідчень за допомогою тортур[119].

Завдяки обширній документації ми маємо можливість відтворити перебіг судового процесу над євреями Ленчиці[120]. 3 травня 1639 р. мешканці села Оришовиці (тепер Оршевиці), що належали до Ленчицької парафії, знайшли тіло хлопчика. Наступного дня вони принесли його до муніципальної управи в Ленчиці. Пізніше його впізнали як тіло дворічного Францишка, сина Мацея Михалковіча з Комашиць — села, що належало Катажині Каршніцькій. Посмертний огляд тіла, проведений Анджеєм Семсецьким, цирульником-хірургом із Ленчиці, виявив кілька ран, спричинених *instrumentis tenuibus et subtilibus*. М.Михалковіч заявив, що його син зник у середу перед Великоднем (20 квітня 1639 р.). У викраденні хлопчика й доправленні його до євреїв у Ленчицю звинуватили Томаша Кокошку. Євреї добивалися, аби справу було передано до королівського суду, але повітовий суд не дав на це дозволу. Зрештою справу розглянув суд Корони в Любліні.

Суд Корони наказав Каршніцькій і ленчицькому старості доправити до суду Томаша та євреїв, ув'язнених у повітовій в'язниці. Однак староста не привіз євреїв на наступне засідання, 11 серпня 1639 р., за що був оштрафований на 100 гривень[121], які мав сплатити під страхом вигнання. За ухвалою суду, староста мав доправити їх до суду протягом наступних двох тижнів.

25 серпня 1639 р. Лазар Пшемиський (Лейзер Руснак) і шамаш (синагогальний служник) Меїр із Ленчиці, а також Лазар із Соботи та Томаш Кокошка постали перед судом. Суд присудив Кокошку до тортур і переслав його до люблінського суду війта[122]. Євреї мали утримуватися в муніципальній в'язниці, де їм було заборонено спілкуватися з зовнішнім світом і отримувати їжу з волі[123]. Завдяки нещодавно виявленому офіційному запису з люблінської книги злочинців ми тепер знаємо подробиці свідчень, які дав перед судом війта Кокошка. 29 серпня, ще до застосування тортур, він зізнався, що викрав дитину з Комашиць і відвіз до Ленчиці, де віддав двом євреям — Меїрові з Ленчиці та Лазареві з Соботи. На другий день він забрав тіло хлопчика й відніс його до лісу поблизу Комашиць. Під тортурами він зізнався також, що раніше викрав ще двох дітей і продав їх євреям у Коло та Кутно. Наступного дня, знов-таки під тор-

турами, Кокошка підтвердив свої попередні свідчення[124]. 1 вересня він ще раз підтвердив усе перед судом і отримав вирок: страта через четвертування. Суд вирішив, що обох євреїв теж треба піддати тортурам[125]. Згідно з розповіддю двох люблінських засідателів, Кокошка, якого було страчено 2 вересня, перед стратою ще раз підтвердив свої свідчення[126].

2 вересня суд війта розпочав допит Лазаря з Соботи, який заявив, що живе в Соботі й не тікав із Ленчиці, а повертався додому. Він заперечував свою участь у вбивстві хлопчика й те, що євреї вживають християнську кров. Лазар також підтвердив попередні свідчення Меїра, якого було піддано допиту та тортурам. Наступного дня ні Лазар, ні Меїр не визнали себе винними, незважаючи на подальше застосування тортур[127]. 6 вересня Лазар склав заповіт, в якому написав, що орендар із Соботи Адам Шиповський узяв у нього кілька офіційно підписаних документів на різні суми грошей, а також деяке домашнє начиння — усього на суму 2 500 злотих. Все це Лазар заповів своїй дружині та дітям, умовляючи їх забрати все назад у Шиповського[128]. Після допитів і тортур обох євреїв присудили до страти через четвертування. Третього обвинуваченого, Лазаря Пшемиського, за рішенням суду теж піддали тортурам[129]. Незважаючи на це, 7 вересня Пшемиський продовжував наполягати на своїй невинності, й суд вирішив відкласти подальші тортури до 9 вересня[130].

9 вересня суд Корони виніс остаточний вердикт. Він зважив на свідчення Кокошки, який обвинуватив лише тих двох євреїв, що були вже засуджені до страти. Крім того, суд узяв до уваги свідчення в суді трьох інших євреїв і вирішив, що і Лазар Пшемиський, і інший підсудний, Ісак Самуельович, будуть визнані невинними, якщо присягнуться в своїй невинуватості. Вони виконали це — кожен окремо — в присутності свідків (трьох християн і трьох євреїв) у люблінській ратуші. Іншим євреям наказали зробити те саме перед представниками влади в ленчицькій повітовій управі[131].

Залуський писав, що ленчицьких євреїв звинуватили в ритуальному вбивстві в 1606 р., а також додав, що в 1648 р. тамтешні євреї вбили дитину, яку перед тим купили в якогось жебрака. За цей злочин їх було спалено на вогнищі[132]. В обох випадках його зауваги стосувалися, ймовірніше за все, вищеописаного судового процесу 1639 р.[133]

Існування єврейської громади в Пшемислі засвідчено ще в першій половині XI ст.[134] У 1630 р. пшемисльських євреїв обви-

нуватили в оскверненні гостії, і муніципальна влада та повітовий суд провели розслідування. 9 травня судовий чиновник вручив війтові королівський наказ про звільнення цих євреїв із в'язниці. Того самого дня король доручив Якубу Максиміліану Фредро — відомому шляхтичу й референдарію королівського суду — продовжити розслідування. 18 червня 1630 р. король наказав єврейським старійшинам доправити обвинувачених до воєводського суду, додавши, що в майбутньому подібні справи не розглядатимуться ані повітовими, ні муніципальними судами[135].

Кілька років по тому, в 1646 р., у Пшемислі відбувся процес у справі ритуального вбивства. 16 квітня греко-католицьке духівництво звинуватило євреїв у вбивстві Орцини — дочки Сенка Клімовята, війта ґміни Стара Бірч. Після обвинувачення, висунутого Анджеєм Берецьким, справа слухалася в повітовому суді Пшемисля, а потім у суді Корони в Любліні. Уповноважені короля наказали передати справу до королівського суду, оскільки король вирішив, що ні повітовий суд, ні суд Корони не компетентні її розглядати. 23 травня король *in conventione Regni generali* скасував рішення цих судів і оштрафував Берецького та Клімовята на 500 гривень; обвинувачених євреїв було виправдано[136].

В антиєврейській літературі є згадки про кілька вбивств, нібито скоєних євреями в Сандомирському воєводстві в 1648 і 1649 роках. Ці вбивства сталися буцімто в кількох містечках: Іванісках[137], Киях поблизу Пінчова[138], Негославицях поблизу Пацанова[139], Опатові[140] та Сецемині[141]. Жуховський пише, що в 1648 р. у Хвастові (Київське воєводство) євреїв обвинуватили в убивстві дитини. Справа слухалася в суді, який виправдав євреїв[142].

Судові процеси 1650—1750 рр.

На південно-східних територіях Польщі євреї надзвичайно постраждали під час повстання Хмельницького. Декому вдалося втекти до Валахії або дістатися іншого берега Вісли й оселитися у Великій Польщі, в Ґданську або навіть за межами Польсько-Литовської держави. Масштаби втрат найкраще описано в забутій сьогодні докторській дисертації Я.Шамшона[143]. Крім того, польсько-російська війна викосила єврейське населення не лише на території

Великого князівства Литовського[144], а й у деяких польських містах, як-от у Любліні[145].

На польських етнічних землях єврейське населення зазнало серйозних втрат і під час польсько-шведської війни (1655—1660), особливо внаслідок погромів, влаштованих військами Чарнецького. Політика знищення лютеран і євреїв як зрадників Речі Посполітої, де б вони не знаходилися, активно заохочувалася[146]. На початку війни багато хто з євреїв Великої Польщі, рятуючи своє життя від шведів, утік до Силезії. Вони звернулися до імператора Фердинанда III з проханням надати їм у Силезії притулок. Імператор не дав відповіді, і євреї, фактично вже перебуваючи в Силезії, знову надіслали йому листа від 19 серпня 1655 р., де описали своє становище після вторгнення шведів і ще раз попросили в імператора дозволу залишитися в Силезії, чеських землях та Австрії. За кілька днів до надіслання цієї петиції імператор отримав від силезської управи клопотання від 31 липня 1655 р. на підтримку прохання євреїв. 22 серпня він дав свій дозвіл на поселення євреїв з Великої Польщі у Силезії, але поставив вимогу, аби вони не зосереджувалися в одному місці, а розселялися по численних містечках. Присутність у Силезії євреїв, що втікали від шведів, а потім від польської армії, підтверджується й іншими джерелами[147].

Пізніше, в 1656 р., польські війська винищували цілі єврейські громади, звинувачуючи їх у співробітництві зі шведами[148]. За приблизними оцінками, тоді було вбито від 3200 до 3580 єврейських родин[149]. І хоча це не точні цифри, одним із прикладів можуть слугувати дані по Ленчиці: згідно з деякими джерелами, число вбитих там євреїв складало від 1500 до 1700[150], а в інших джерелах називалися цифри, що наближалися до 4000 осіб[151]. Згідно з івритомовними джерелами, в Сандомирі та Дзікові в квітні 1655 р. було вбито більше п'ятдесяти євреїв[152]. У більшості джерел припускається, що ці інциденти сталися наприкінці 1655 р. і що бійню було вчинено шведами[153]. На це спірне питання пролив світло Г.Гольстен, який написав, що 2 квітня 1645 р., після захоплення Сандомирського замку, польськими військами було «вбито більше 600 євреїв, бо вони були друзями (союзниками) шведів»[154].

Вороже ставлення до євреїв підтверджується рішеннями, ухваленими сеймиками. У 1669 р. сеймик Ленчиці зажадав суворих покарань за ритуальні вбивства та осквернення гостії. Коли євреїв

засуджували за ці злочини, всі їхні одновірці підлягали вигнанню з провінції і конфіскації усього майна[155]. У 1670 р. Куявський сеймик поставив вимогу про вигнання євреїв, які «виявили зневагу до величності Бога» або скоїли крадіжку гостій[156]. Варто зазначити, що єдиний відомий випадок зі звинуваченням євреїв в оскверненні гостії стався в Куявському воєводстві більш ніж за сто років до того, в 1557 р.[157]

Слід також зауважити, що відомих нам випадків обвинувачень євреїв у ритуальних убивствах чи оскверненні гостії було небагато під час польсько-шведської війни та відразу після неї. Жуховський пише, що в 1655 р. євреї з Клімонтова (Сандомирське воєводство) начебто вбили сина одного корчмаря[158]. У 1666 р. сталося ще одне ритуальне вбивство — в Мостисці, й обвинуваченого, Абрама, було страчено[159]. У 1669 р. відбувся судовий процес у Ловичі, в архієпископському суді. Колишній чернець Мужинкович зізнався, що з 1662 по 1669 р. викрадав гостії і продавав їх євреям у Познані, Калиші, Добрі та Варті. За це його було спалено на вогнищі[160].

З літератури відомо, що коли обвинувачення в ритуальних убивствах висувалися проти євреїв Великої Польщі, Рада чотирьох земель відряджала свого представника — Якуба, сина Нафталі з Ґнєзно (Калишське воєводство) — до Рима, але про місію цього Якуба відомо дуже мало. 26 червня 1654 р. Моше Закуто написав листа з рекомендацією Якубові та проханням до італійських юдеїв про підтримку його місії. Відомо також, що Якуб бував у Венеції, де в 1652 р. допоміг Натанові Гановеру підготувати до друку його працю. Хоча йому, мабуть, не довелося зустрітися з папою, в своїй місії він досяг певних результатів. Одним із таких безпосередніх результатів був найімовірніше лист Джамбатисти де Мартініса, генерального маґістра Домініканського ордену. В цьому листі від 9 лютого 1664 р. містилися настанови представнику польської провінції: наказати духівництву пояснювати зі своїх кафедр людям хибність думки, нібито євреї вживають християнську кров з ритуальною метою[161]. Втім, у цих джерелах ніщо не вказує на те, що Якубова місія була пов'язана зі збільшенням кількості обвинувачень у ритуальних убивствах, висунутих проти євреїв Великої Польщі.

Інформацію про такі обвинувачення в останній чверті XVII ст. можна знайти здебільшого в антиєврейській літературі. У 1675 р. в сандомирському суді розглядалася справа такого собі Ісаака, орен-

даря з Бжезніци, якого, судячи з усього, звинувачували в замаху на вбивство дівчини-християнки Зофії[162]. Незабаром по тому євреїв обвинуватили в ритуальному вбивстві в Пращці (неподалік Веленя). Визнаних винними стратили через четвертування, а решту євреїв вигнали з містечка[163]. Є відомості про ще один процес у справі про ритуальне вбивство, що відбувся в 1680 р. у Тикоцині Подловського повіту[164]. У 1689 р. у містечку Жовква було нібито вбито Шчепана Синдльотовича. Селянина Івана, якому євреї пообіцяли, що його не стратять і з ним «нічого не трапиться, навіть коли його приведуть на площу [місце страти]», було присуджено до страти[165]. У 1694 р. у Володимирі на Волині було страчено єврея, обвинуваченого в убивстві дитини. Того самого року поблизу Деревні знову звинуватили євреїв у вбивстві дитини. Справу розглядав суд Корони, а потім повітовий суд у Луцьку. Двома роками пізніше луцький суд визнав винними чотирьох євреїв і засудив їх до смерті через четвертування. У 1697 р. у містечку Нове Място (Равське воєводство) євреї, які начебто вбили восьмирічну дитину, втекли з міста[166].

Праця отця Жуховського дозволяє досить точно відтворити перебіг процесу в справі ритуального вбивства в Сандомирі в 1698 р. На початку квітня в морзі місцевої колегіальної церкви було знайдено тіло дитини. Коли про це доповіли бурґграфові, він наказав, аби тіло «взяли [до його замку] й оглянули, і було сказано, що то справа рук євреїв». Тіло потім перенесли до колеґіальної церкви, де було визначено, що воно належить Малґожаті, доньці Катажини Мрочковіцової, хрещеній 23 червня 1695 р. Муніципальний слідчий викликав матір до муніципалітету, де 4 квітня сандомирські цирульники-хірурги виконали розтин тіла. Мрочковіцова заявила, що дитина померла природною смертю, а вона потайки принесла тіло до моргу, бо не мала грошей на поховання. Суд повірив її свідченням, даним під присягою, і призначив м'яке покарання: Мрочковіцову на три дні поставили до ганебного стовпа.

У цей момент у справу вирішив втрутитися краківський єпископ. Він «наказав [муніципалітету] містечка розглянути цю справу, прислухавшись до голосу безневинно пролитої крові». Судові засідання поновилися, й 18 квітня Мрочковіцова під тортурами зізналася, що у вівторок перед Трійцею (1 квітня) принесла свою померлу дитину до Олександра Берека: «за годину вона забрала зранене тіло». Наступного дня Мрочковіцова підтвердила свою заяву в суді. Але під

час очної ставки з Береком вона сказала: «Цей єврей ні в чому не винний, я сама не знаю, що кажу, коли мені боляче». Однак 21 квітня вона знову звинуватила Берека.

Почалася суперечка щодо юрисдикції суду в цій справі: муніципальної, повітової чи, може, воєводської. Берек з'явився в муніципалітеті, коли туди принесли ексгумоване тіло дитини. З тіла почала «литися» кров — на підтвердження поширеної думки: «тривалий досвід, а також усім відомі історії свідчать, що кров виступає з ран жертви в присутності вбивці». Берек звинуватив міську владу в тому, що вона «зловмисно влила в тіло дитини голуб'ячу кров», і наполіг на своєму праві звернутися до старости. Сеймик Сандомирського воєводства теж ухвалив рішення про звернення до того самого органу[167].

5 травня 1698 р. судді зібралися й наказали утримувати Берека в підвалах ратуші. Обвинувачений єврей представив свідків, які підтвердили, що 1 квітня Берека навіть не було в Сандомирі. 14 травня Мрочковіцова змінила свої свідчення, сказавши, що «сплутала час» і що принесла тіло дочки до Берека 3 квітня. Тоді Берек відрядив сина до Любліна, до суду Корони, і той поставив вимогу, аби справу було передано йому з повітового суду. Канонік Кшиштоф Дембицький попросив суддів «не передавати справи на той бік Вісли й додав, що Ісус теж програв свою справу в муніципалітеті євреям, коли перетнув річку Йордан». Однак суд Корони все одно викликав обвинувачених євреїв до Любліна.

25 червня 1698 р. суд у Любліні розпочав свою роботу, а 21 липня за його наказом Мрочковіцову та Берека було піддано тортурам. 29 липня Мрочковіцова засвідчила, що «віддала дитину єврееві Береку та його дружині для вбивства, бо вони тривалий час переконували її так вчинити. І я віддала їм [дитину] живою, а потім забрала її у них [і вона була] мертвою, без одного ока та в ранах». Отже, Мрочковіцова лише тепер звинуватила Берека та його дружину в убивстві дочки. Берек не визнав провини й під тортурами, заперечивши, що євреї вживають християнську кров для приготування маци. Той факт, що він не зізнався, було пояснено втручанням диявола: «Достойні люди кажуть, що під час тортур не лише тіло, а й тінь від тіла тортурованого треба палити свічками, бо диявол може поставити справжнє тіло на місце тіні, а на місце тортурованого — щось інше». Зрештою і Мрочковіцову, і Берека було присуджено до

страти. Після обезголовлення Берека його голову насадили на кіл, а тіло четвертували, теж насадили на кіл і виставили біля дороги. Крім того, рішенням сеймика Сандомирського воєводства[168] наказувалося в разі спіймання Берекової дружини судити її повітовим судом у Новому Мясті Корчині[169].

Того самого року євреїв обвинуватили в убивстві дитини в Кодені (Велике князівство Литовське). Дитина — трирічний Мацек Тимошевич, син Тимоша Лукашевича та Катажини Яхимової — зникла 7 травня 1608 р. після участі в процесії, і її батьки звинуватили в цьому євреїв. Місцевий підстароста Анджей Стефан Жешицький заарештував єврейських старійшин, а дехто з євреїв утік із міста. Шломо Місанович — головний свідок обвинувачення — заявив, що за тиждень після зникнення дитини він стояв на варті біля шула (синагоги) та будинку рабина й бачив, як Лейб, один із шамашів, приніс тіло дитини і сховав його в будинку Фройма. Місанович зізнався, що разом із Борухом відніс тіло хлопчика «в поле», де його 19 травня знайшли пастухи. Дитину поховали в церкві св. Анни в Кодені. Сапезі, троцькому воєводі та землевласнику, доповіли про цей випадок, і він «погодився дати наказ про цілковите знищення єврейської синагоги протягом години, аби навіть підмурків не залишилося в землі». Він наказав також знищити єврейський цвинтар. Обох євреїв — шамаша Лейба та Фройма — як підбурювачів за законом було наказано під страхом смертної кари притягти до судової відповідальності. Справа розглядалася муніципальним судом у Кодені, який було доповнено чотирма шляхтичами, призначеними землевласником. Місанович підтвердив свої попередні свідчення. Обвинувачених тричі катували на дибі та палили вогнем. Попри це вони «в своїй впертості не зізналися» в убивстві дитини. Суд знову застосував тортури, але й це не змусило обвинувачених зізнатися. Вони лише кричали: «Навіть якщо ви накажете спалити нас на попіл і покришити на шматки, ми нічого не скажемо, бо нічого не знаємо». Зрештою суд виніс обом вирок: смертна кара через обезголовлення. Страта відбулася 28 травня 1698 р.[170]

У 1699 р. ще один суд у справі ритуального вбивства відбувся в містечку Бяла Подляска (Велике князівство Литовське), що належало родині Радзивілів. Цього разу євреїв звинуватили в убивстві двадцятирічного чоловіка. Власник містечка «наказав четвертувати всіх єврейських цирульників перед синагогою»[171].

У тому ж 1699 р. у Пьотркові суд Корони розглядав справу євреїв із Цеханова (Мазовія), звинувачених у закатуванні дитини «до смерті»[172].

У Стефана Жуховського є також інформація про обвинувачення в ритуальних убивствах на початку XVIII ст. Одне таке вбивство відбулося нібито в Камені поблизу Сольця, але судового процесу не було[173]. У Пінчові одного єврея начебто схопили, коли він «розтинав вени [на тілі], розтягнутому на простирадлі, неначе це був баран [а не людина]», але навіть у цьому випадку суду не відбулося[174]. Одна селянка з села Цергова продала свою дитину євреям із Жміґруда (Руське воєводство)[175]. У Красноцині «євреї теж убили дитину, за що сорок із них були страчені»[176]. У 1703 р. у Поляниці поблизу Болехова єврей нібито вбив дівчину[177]. У 1705 р. вікарій з містечка Ґруєць (Мазовія) подав властям Черського повіту протест проти євреїв із Ґруйця, звинувативши їх у вбивстві дівчини[178] У 1710 р. в Мостках (Руське воєводство) вояк продав дитину євреям, але її було врятовано[179]. Того самого року євреїв обвинуватили в убивстві жінки з села Ніско (Сандомирське воєводство), але суду не було[180]. Також у 1710 р. відбувся судовий процес у справі ритуального вбивства в містечку Бяла Подляска. В муніципальному суді волоцюга на ім'я Парашке засвідчив, що продав дівчинку євреям за 12 грошей. Її тіло було потім знайдено за домом Зелека Зелмановича. Зелека катували, але він не зізнався. 12 квітня 1710 р. суд виніс йому вирок: смерть через четвертування. Таке саме покарання мали застосувати і до його спільників, яким на той час вдалося втекти[181].

Мабуть, найвідомішим став судовий процес, який розпочався в Сандомирі в 1710 р. і закінчився в 1713 р.[182] 18 серпня 1710 р. на подвір'ї у сандомирського рабина Якуба Герца євреї знайшли тіло дитини. Старійшини кагалу порадили рабинові тікати до Ракова, а самі почали розповідати всім, що хтось із городян кинув дитину, й вона померла від голоду. Натомість мешканці міста звинуватили євреїв у вбивстві хлопчика. Міський прокурор К.Юркевич послав чотирьох маґістратів і двох священиків обшукати будинок рабина й зробити розтин тіла дитини. У будинку виявили численні сліди крові.

Анна Авґустиновичова, прийомна мати сироти Єжи Красновського, засвідчила, що він пішов із дому. Дві городянки повідомили її, що тіло хлопчика знайшли за будинком рабина, й ті, хто супроводжував Авґустиновичову, підтвердили, що «дитина померла не від голоду,

а була вбита євреями». Попри те, що рабі Герц, його зять Якуб Шаріо та син Абрагам вже залишили Сандомир, усіх їх схопили й привезли назад до міста люди, відряджені для цього отцем Жуховським.

18 серпня 1710 р. євреї нібито прийшли до капітана Волкова, командира російських драгунів, що розташовувалися в місті, й запропонували воякам «стільки золота, скільки вони захочуть, аби ті добре сховали дитину». Оскільки російські вояки відмовилися від пропозиції, євреї звинуватили їх у тому, що ті підкинули тіло дитини. Драгуни заарештували євреїв і хотіли відправити їх до Росії.

19 серпня Жуховський надіслав труну з тілом хлопчика до Любліна, де 22 серпня розпочалися засідання суду Корони. «Коли тіло вийняли з труни, у нього з-за вуха почала текти свіжа кров». Сандомирському старості, Олександру Д.Любомирському, було наказано привезти до Любліна євреїв, затриманих у Сандомирі. Тіло хлопчика поховали в люблінській колеґіальній церкві.

24 серпня судові чиновники прибули до Сандомира й наступного дня доправили заарештованих євреїв до Любліна. 26 серпня дев'ятеро євреїв постали перед судом, який наказав замкнути їх у підвалах ратуші. 2 вересня суд вирішив піддати їх усіх тортурам. 3 вересня почали катувати Вольфа Юхимовича, але під час тортур кат раптово помер. Жуховський припускає, що він або був отруєний євреями, або помер через «затхлість підземної в'язниці». Побоюючись спалаху чуми, солдати та допитувачі втекли з в'язниці, кинувши заарештованих євреїв. Двоє з них — зять рабина та Шмер — померли.

Із Замосьця було привезено іншого ката. Отець Жуховський залишив Люблін і повернувся до Сандомира, де довідався, що євреї звернулися до сандомирського старости із заявою, що «вони мають свідчення проти католика, який підкинув тіло». Сандомирський воєвода Станіслав Морштин виступив на захист євреїв.

16 вересня Жуховський повернувся до Любліна, де продовжувалося катування підсудних. Воно тривало до 24 вересня, але жоден із обвинувачених не визнав себе винним[183]. Лише син рабина Абрагам, якого «секли, тимчасом як решту євреїв розтягували [на дибі], майже визнав провину, і те, що він сказав (що боїться євреїв), дозволило сподіватися на можливість його навернення». Двоє інших євреїв не пережили тортур.

Доля Абрагама стала ключовим питанням для обох сторін. Євреї звинуватили судового чиновника Тиральського в тому, що він «при-

мушував єврея (Абрагама) до свідчень, заганяючи йому голки під нігті». Однак сам Абрагам це заперечував. 25 вересня найнятий адвокат поставив вимогу, аби Абрагама повернули євреям. Отець Жуховський відповів на це, що може лише віддати його «ченцям, бо хлопець вирішив стати католиком». Зрештою опікуватися Абрагамом доручили парафіяльному священику церкви Святого Духа, який пізніше охрестив його.

16 жовтня 1710 р. в Любліні спалахнула чума, тому 22 жовтня суд вирішив перенести слухання справи до Сандомирського повіту або до Нового Мяста Корчина. 25 жовтня обвинувачених євреїв привезли до Сандомира, й там рабі Герц помер.

У листі до єпископа Краківського сандомирський воєвода захищав євреїв і суворо засуджував поведінку отця Жуховського, наполягаючи на тому, що розслідування (*prima cognito*) цієї справи належить саме до його воєводської компетенції. Однак 23 жовтня, на вимогу єпископа, він пообіцяв рекомендувати Сейму «вигнати євреїв із Польщі, як це раніше було зроблено з аріанами».

Хоча всі спроби поновити судовий процес у Сандомирському повіті до кінця 1711 р. були невдалими, для отця Жуховського цей рік не став змарнованим часом. Свідчення Абрагама (який тепер мав християнське ім'я Міхал) були важливими для подальшого розгляду справи. У своїй заяві, зробленій 13 лютого 1711 р. у Сандомирському муніципалітеті (і повтореній потім перед повітовими посадовцями), він дав свідчення проти обвинувачених євреїв. Він сказав, що сандомирські євреї отримали від єврейських старійшин із Ракова наказ здобути християнську кров. Пізніше інший неофіт, Серафінович, також дав свідчення проти євреїв[184].

Лише 4 січня 1712 р. повітовий суд нарешті вирішив продовжити розгляд справи, порушеної проти сандомирських євреїв. 19 січня євреї попросили суд відкласти слухання в зв'язку з тим, що вони намагалися домовитися з адвокатами в Кракові, Пшемислі та Львові, а їхній адвокат із Любліна, Кинтлевич, не міг дістатися Сандомира раніше 22 січня. 20 січня адвокат із Любліна прибув, і в другій половині дня отець Жуховський зміг нарешті розпочати свою обвинувальну промову, яка тривала протягом двох наступних днів. У першій частині промови він спробував довести, що «євреї вбивають християнських дітей, і їм справді потрібна їхня кров». Потім він розлого висловився на тему «жорстокості та зрадництва євреїв сто-

совно християн», послуговуючись здебільшого прикладами осквернення гостії та ритуальних убивств. Жуховський заявив, що попри існування десятьох причин потреби євреїв у крові, головною причиною є їхня ненависть до християн. Після цих вступних зауваг Жуховський перейшов до конкретних обвинувачень, висунутих проти сандомирських євреїв. Він сказав, що єврейські старійшини з Ракова наказали рабі Герцу здобути для них християнську кров «під страхом відлучення від синагоги й усунення з посади рабина». 23 січня до судового процесу знову приєднався захисник євреїв.

Слухання поновилися 1 квітня 1712 р., коли сандомирський воєвода, разом із старостою-асесором, наказав судовому чиновнику скликати суд. Отець Жуховський виявив протест проти його складу. Наступного дня судовим засіданням керували любомирський староста, воєвода Морштин і каштелян із Завіхоста Олександр Ґолуховський. У другій половині дня євреї присяглися, що «не знають, чи вбили дитину євреї, але вони її не вбивали». Отець Жуховський знову виступив із протестом, заявивши, що і звинувачені євреї, і свідки дали присягу після заходу сонця, а крім того, присягалися на сувої [Тори], який «не мав чинності, бо був зношеним і забрудненим, [і] вони не читали б із нього в синагозі». Свідки-католики були нібито «п'яні від водки» й підкуплені євреями. Юркевич, який у 1710 р. був у містечку прокурором, дав свідчення на користь євреїв. Євреї також начебто підкупили сандомирських воєводу та старосту.

В зв'язку з обвинуваченням у ритуальному вбивстві, висунутим 28 квітня 1712 р., король наказав вигнати євреїв із Сандомира, а синагогу перетворити на католицьку каплицю. Про виконання цього наказу інформації немає[185].

Тоді отець Жуховський став докладати зусиль для перенесення судового процесу до суду Корони в Любліні, й 9 листопада 1712 р. процес було справді поновлено. На ньому Жуховський виклав скорочену версію своєї попередньої промови, вважаючи фактом те, що хлопчика вбили не католики, а євреї, і відтак обстоюючи виправданість застосування до євреїв тортур, доки вони не зізнаються або не вкажуть на вбивцю[186].

Процес було відкладено на кілька місяців, а 10 листопада 1713 р. суд присудив Лічмана Майоровича, Іцика Йозвовича та Давида Гіршловича до страти. Після оголошення вироку було запропоновано замінити євреям смертну кару на викуп. Навіть євреї пропонува-

ли, що «[було б] краще звести церкву й записати, що її [було побудовано] внаслідок цього злочину». Однак зрештою 17 листопада 1713 р. вирок було виконано.

Далі Жуховський писав, що в 1713 р. євреї втекли з Бидґоща після вбивства дитини[187]. У Живці (Краківське воєводство) євреїв обвинуватили в ритуальному вбивстві в 1710 р., але власник Живця виступив на їх захист. 6 лютого 1718 р. зникла чотирирічна Катажина, дочка Вавжинця Студентовича та Францішки Котелянки. Її тіло знайшли 23 лютого. При розтині, виконаному в присутності представників міської влади, не було виявлено жодних слідів побиття чи проколювання тіла. Другий розтин, зроблений в замку цирульником-хірургом Яном Корчинським, дав такі самі результати. Тіло поклали в церкві до повернення власника маєтку Францішка Велепольського. Слідство, проведене за його присутності, не виявило причин смерті, й 14 березня тіло поховали під вівтарем парафіяльної церкви св. Антонія[188].

У 1710 р. Адель з Дрогобича (Русь), прагнучи врятувати своїх одновірців зізналася в убивстві дитини, і її було страчено[189].

Досить добре відомим є також епізод у Познані, що мав місце у 1736—1740 рр. У 1736 р. там зник дворічний Мацей-Казімєж, син мешканця Познані Войцеха Яблоновича. Його тіло знайшли через кілька днів (28 квітня) поблизу села Ґурчин. Підозра у викраденні дитини й продажу її євреям впала на Гелену Совінську — служницю однієї єврейської родини. Її було знайдено 11 червня й заарештовано разом із одинадцятирічною дочкою. Незабаром заарештували й наглядачку єврейського цвинтаря Аґнєшку Кубарку. Очікувалося, що ці жінки, які працювали на євреїв, видадуть злочинців. Жодна з них не зізнавалася спочатку у викраденні хлопчика, але потім вони вступили в суперечку між собою, й Совінська зажадала ще одного слухання, на якому 25 серпня 1736 р. засвідчила, що Аґнєшка разом із Ясеком Пархатим намагалися умовити її викрасти християнську дитину й продати євреям. Оскільки вона відмовилася, вони самі вкрали дитину, пішли до єврейського кварталу й віддали її євреям.

5 вересня 1736 р. міська варта заарештувала проповідника Ар'є Лейба Калагора, а також Якуба, сина Пінкаса, старійшини єврейської громади, та ще двох євреїв. Проповідник і старійшина померли від тортур, так і не визнавши своєї провини. Міська влада заарештувала ще п'ятьох євреїв. Намагання євреїв перенести слухання справи до

королівського суду виявилися марними. Після того, як обвинувачені дали урочисту присягу щодо своєї невинності, суд у середині 1740-х років звільнив євреїв, ув'язнених у Познані. Остаточне рішення в цій справі було ухвалено Авґустом I 5 серпня 1740 р. До дворічного ув'язнення було засуджено лише Совінську — як підбурювачку в усій цій справі[190].

У 1738 р. в Ґнєзно (Каліське воєводство) єврея на ім'я Олександр було звинувачено в убивстві християнської дитини. Подробиці цієї історії невідомі, але існують записи, що в 1722 р. в тому самому місті було страчено єврея на ім'я Якуб — в зв'язку з обвинуваченням у зневазі до Діви Марії та Ісуса Христа[191].

Більше інформації ми маємо про справу, яка розглядалася судом війта та асесорським судом у Варшаві в 1743 р. Прокурор і мати чотирирічного хлопчика Каспера Чубека з Домброви (Gaspari Czubek Dąbroviensis) обвинуватили чотирьох євреїв у викраденні дитини й використанні її крові для ритуальних цілей. Суд наказав оглянути тіло дитини двом лікарям, Генрику Лельгефелю та Хризостому Костшевському, та чотирьом цирульникам-хірургам, які виявили на ньому п'ять шрамів[192].

Є також можливість досить точно відтворити перебіг судового процесу, що відбувся в 1747 р. Поблизу заїздного двору Захаліча, одразу за Міхновом (на Волині) було знайдено тіло приїжджого Антонія. При розтині, проведеному в присутності міських чиновників 1 квітня 1747 р., було виявлено численні рани від проколювань. Коли до тіла наблизилися четверо євреїв, з нього заструменіла кров, що начебто вказувало на злочинців. Внаслідок цього двох євреїв із Заслава та кількох орендарів і власників заїздних дворів із ближніх містечок було обвинувачено в убивстві. Злочин було скоєно нібито на заїздному дворі Захаліча, де зупинився Антоній. Справу цих євреїв розглядав у Заславському замку спеціальний муніципальний суд із Кременця, до складу якого було включено кількох мешканців Заслава та інших осіб. Двоїх із обвинувачених суд присудив посадити на кіл, ще одному відтяти кінцівки й теж посадити на кіл, з чотирьох живцем здерти шкіру й потім четвертувати, й одному присудили страту через четвертування. Заочний вирок ще двом євреям, яким вдалося уникнути арешту, передбачав здирання шкіри та четвертування. Береку, власнику заїздного двору, який визнав свою провину та свідчив проти інших, присудили відтяти голову мечем. І, нарешті,

Зоруха Лейбовича, служника на заїздному дворі Захаліча, який од самого початку свідчив проти інших, нібито було виправдано[193].

Згідно з даними І.Галанта, Зоруха Лейбовича охрестили, але зрештою все одно присудили до смертної кари. Євреї вважали Зоруха християнином, тому не захотіли ховати його на єврейському кладовищі, але й християни не бажали ховати його на своєму. Врешті-решт його поховали за огорожею єврейського цвинтаря, а християни поставили на його могилі хрест. За легендою, власника цих маєтків, герцога Павла Сангушка, тривалий час переслідували привиди замордованих євреїв. Їдучи єврейськими вулицями, він нібито кричав: «Геть, геть, жертви мої! Припиніть гніватися!». Коли представники однієї з єврейських громад поскаржилися, що не можуть отримати землю під цвинтар, він негайно наказав задовольнити їхню вимогу[194]. В усякому разі, заславська єврейська громада справді стала найбільшою на Волині: за переписом 1765 р., в старому Заславі мешкало 2047 євреїв, у новому Заславі та Юзефполі — 760, в Бялоґрудці — 100[195].

Наступний суд відбувся в Дунайґруді (Поділля), який належав каштеляну Краківському, великому коронному гетьману Юзефові Потоцькому. Обвинувачувалися троє євреїв: Мендель Ейзикович, Мендель Зейлікович та Ліберман Гаскелович, а також селянка Мандзя, мати півторарічного Яна. Вона нібито прийшла до Дунайгруда 17 квітня 1748 р. і запропонувала євреям купити в неї сина.

Євреїв мали судити двоє шляхтичів, призначені власником містечка: Олександр Галецький і Миколай Гітницький. Їм допомагав міський суд Каменця-Подільського. На прохання Потоцького єпископ Дембовський призначив власного представника — Томаша Свирського, священика Дунайґрудської парафії. Окрім них, у процесі брали участь ще вісім шляхтичів.

Війт (міський голова) та ще двоє городян брали участь у розтині тіла. Мандзя попросила, аби суд зняв із неї всі обвинувачення. Обвинувачені євреї стверджували, що їм не потрібна християнська кров у ритуалах й вимагали звільнення з в'язниці, аби вони могли довести свою невинність. Прокурор, який спирався в своїй аргументації на працю Жуховського, а також на рішення суду 1713 р. у справі сандомирських євреїв і на вирок 1747 р. у заславській справі, наполягав на тому, що євреї вживають християнську кров і скоюють ритуальні вбивства.

Суд вирішив допитати обвинувачених. Мандзя засвідчила, що прийшла до Дунайґруда зі своїм сином. Там вона пішла до Менделя Ейзиковича, який пропонував їй роботу, й сказала йому, що не може прийняти його пропозицію через дитину. Хоча спочатку вона заявляла, що отримала три червоних злотих[196], потім вона заперечувала, що сказала це. Євреї дали їй два відра й послали по воду. Коли вона повернулася, вони дали їй горілки, а потім ще інших напоїв. Випивши це, вона нібито нічого не усвідомлювала й не могла точно сказати, що зробила з дитиною.

Обвинувачені євреї не зізналися в убивстві дитини, й очна ставка з Мандзею теж не дала результатів. Під тортурами Мандзя заявила, що залишила сина в єврейському домі. Однак євреї і після катувань не визнали свого злочину. Зрештою євреїв присудили до одного року й півтора місяці ув'язнення, а Мандзю послали на лікування, яке мали оплатити міська влада та синагога[197]. Попри те, що суд визнав євреїв винними, вони отримали надзвичайно м'яке покарання порівняно з вироками в інших подібних випадках. І, нарешті, того самого року ще двоє євреїв були засуджені до страти в містечку Шепетівка (Волинь)[198].

Судові процеси 1750–1800 рр.

Розвиток єврейського месіанізму, тісно пов'язаного з Яковом Франком (1720–1791), мав дуже велике значення для перебігу судових процесів у справах ритуальних убивств у період 1750–1800 рр. В юрисдикції єпископа Каменецького Миколая Дембовського – спочатку в Кам'янці-Подільському (1757), а потім у Львові (1759) – відбулися дискусії між Франком і його послідовниками та рабинами. Ці дискусії були зосереджені довкола сімох пунктів, останній з яких є в нашому випадку особливо цікавим: «Талмуд учить нас потребувати християнської крові, і кожен, хто вірить у Талмуд, повинен вимагати її». Подібне тлумачення давало підстави для обвинувачення євреїв у скоєнні вбивств, пов'язаних із ритуальними потребами[199].

Перший судовий процес із приводу ритуального вбивства в другій половині XVIII ст. відбувся в місті Новий Сонч (Краківське воєводство). Хоча присутність євреїв у цьому містечку зафіксовано вже у XV ст.[200], в наступному столітті поселення в ньому євреїв не дозволялося. Ф.Кірик і Ф.Лєсьняк писали, що в 1600 р. староста Єжи

Любомирський затвердив рішення міських властей віддати площу біля вул. Шпитальної євреям для зведення синагоги. Привілей Любомирського було видано 1699 року[201]. Незважаючи на це, в 1670 р. указ, який забороняв євреям жити в місті, було підтверджено, й лише в 1673 р. їм знову дозволили там селитися.

Перший процес у справі ритуального вбивства в Новому Сончі відбувся в 1751 р. Головний обвинувачуваний, Якуб Габусевич, звинувачувався в скоєнні ритуальних убивств у змові з євреями з Беча та Заслава. Габусевич нібито вбив студента Матеуша Горвіна, який зупинився переночувати на його заїздному дворі. Відомо, що в той самий час там проживали четверо інших євреїв — із Кракова й Тарнова, та з Угорщини. Крім того, Габусевича звинувачували в убивстві хлопчика, тіло якого було знайдено війтом Железнікова, а також у вбивстві Дептовича. По жодному з обвинувачень він не визнав своєї провини: «Можете хоч розплавити мене — я все одно нічого не скажу, бо нічого не знаю», сказав він[202].

У 1753 р. відбувся судовий процес у Житомирі, який піддається досить точній реконструкції. Помічник єпископа Київського (пізніше єпископ Краківський) Каетан Солтик відігравав у цьому процесі активну роль. У листі, адресованому архієпископу Львівському Ґерарду Вижицькому, Солтик повідомляв, що в Страсну п'ятницю (20 квітня 1753 р.) орендарі з Маркової Волиці, діючи за наказом єврейських старійшин Паволоча, викрали трирічного Стефана Студзенського, сина шляхтича Адама та його дружини Єви (уродженої Виховської). Хлопчика нібито вбили наступного дня, в шабат, і єврейські старійшини наказали злочинцям «сховати [тіло] в чагарнику», де його й знайшли в понеділок після Великодня. Єпископ Солтик посадив до в'язниці тридцять одного єврея і двох єврейок, серед яких були «найзаможніші орендарі цієї країни». Єпископ наказав Церковному суду провести початкове розслідування, аби потім передати справу до розгляду житомирському повітовому суду.

У вироку, винесеному судом Житомира 26 травня 1753 р., міститься й багато інших подробиць цієї справи. Її розглядом займалися Францішек Ксаверій Нітославський, підвоєвода Київський, Лукаш Богданович, повітовий суддя, та Казімєж Хоєцький, судовий писар. Повітовий суд оглянув обвинувачених і наказав піддати їх тортурам. Зрештою він визнав їх винними і виніс суворий вирок: шістьох євреїв четвертувати, попередньо здиравши шкіру, а ще шістьох про-

сто четвертувати. Єврея з Паволоча, який утік, в разі його затримання теж мали четвертувати. Решту євреїв суд виправдав.

Зберігся звіт про ці страти. Після прочитання вироку шістьох євреїв повели до місця страти. До одного, який висловив бажання охреститися разом із дружиною, суд виявив милосердя: четвертування йому замінили на відрубання голови. Врешті-решт на прохання єпископа йому взагалі залишили життя. Решту п'ятьох євреїв стратили. Наступного дня до ешафоту привели ще шістьох євреїв. Трьох із них було негайно четвертовано, а решті, які встигли до того охреститися, замість цього відтяли голови. Їхні тіла було покладено в труни й належним чином поховано. Тринадцятому обвинуваченому — власнику заїздного двору Зайвелю, який зажадав охреститися разом із дружиною та дітьми, — мали відтяти голову, але теж зберегли життя внаслідок втручання єпископа. По завершенні страт єпископ охрестив тринадцятьох євреїв і єврейок і обвінчав три єврейських пари[203]. Євреї заявили, що хлопчик, у вбивстві якого їх звинуватили, помер від хвороби, а єпископ Солтик нібито скористався цим інцидентом для демонстрації своєї релігійної ревності, а також із особистих причин. Вони обвинуватили єпископа в тому, що за обіцянку звільнити підсудних він погодився отримати 500 червоних злотих і соболиного хутра на 300 дукатів[204].

Один із найвідоміших процесів у справі ритуального вбивства відбувся в Ямполі (Волинь), коли обвинувачення було висунуто проти п'ятнадцятьох євреїв. Розслідування, проведене в 1756 р. за наказом Казиміра Радзивіла, виявило, що тіло, знайдене біля річки, не має ознак насильницької смерті, а рани на ньому з'явилися пізніше. Суд відпустив затриманих євреїв, однак тут втрутився єпископ Луцький, який наполіг на проведенні нового судового процесу, де обвинувачених євреїв піддали тортурам і примусили дати неправдиві свідчення[205].

Одного з обвинувачених на цьому процесі, Якуба Селека (Зелека), якому вдалося втекти з в'язниці, Рада чотирьох земель відрядила до папського престолу, аби він звернувся до папи Бенедикта XIV з благанням захистити євреїв від обвинувачень у ритуальних убивствах. У документі, який він повіз із собою, перелічувалися несправедливі звинувачення, висунуті проти євреїв не лише на ямпільскому процесі, а й у Шепетівці, Заславі, Житомирі та поблизу Остри. Втручання Ватикану було ефективним, про що свідчать листи

від 9 лютого 1760 р. і 21 березня 1763 р., написані папським нунцієм кардиналом Корсіні де Вісконті Генріку Брюлю, першому міністрові двору. І Бенедикт XIV, і новий папа Клімент XIII засуджували судові процеси, пов'язані з ритуальними вбивствами. Мабуть, однією з найважливіших їхніх заяв була констатація відсутності доказів того, що «євреї додають людську кров до свого прісного хліба [що зветься] маца»[206].

Втім, до цього, в 1757 р., відбувся ще один судовий процес — у Дзикові (Сандомирське воєводство). Там євреїв звинуватили у викраденні п'ятнадцятирічного Бартоломея Кубацького з Мєхоцина. Головним обвинувачуваним був Берек, орендар броварні в Мєхоцині. Разом з іншим обвинувачуваним, Пінхасом, він попросив про хрещення, завдяки чому замість повільної мученицької страти їм відтяли голови. Інші підсудні — шамаш Йосек і Лейбуш — відмовилися зрадити свою віру, і їх було спалено на вогнищі. Останній із обвинувачених помер від тортур[207]. Слід зазначити, що «жертва» гаданого вбивства була ще живою в 1774 р.[208]

У 1759 р. процес у справі ритуального вбивства відбувся в Пшемислі. 27 березня було повідомлено про зникнення хлопчика Ґжеґожа, віком 3 роки 10 тижнів, сина вдови Оленьки зі Ступниці. Великодньої неділі місцевий кравець Ян Карпинський знайшов тіло дитини. Сімох євреїв звинуватили в убивстві хлопчика на заїздному дворі «Під горбом» на околицях Ступниці.

Попереднє розслідування було проведено в уніатській консисторії в Пшемислі. Звідти справа потрапила до суду міської ради, який 10 травня передав її до суду ландвійта для подальшого розслідування. Жоден із підсудних не визнав своєї провини. 14 травня суд визнав усіх обвинувачуваних винними у «пролитті християнської крові та вбивстві названої дитини» і присудив шістьох із них до страти. Лише Рехля Безноська мала залишатися в міській в'язниці, бо в неї сподівалися здобути інформацію про інших спільників[209].

Ще один такий процес відбувся в Красниставі в 1761 р. 22 квітня троє людей звернулися там до повітових властей. Це були Адам Роєцький, який представляв власника Войславиць Феліціяна Потоцького, та двоє його васалів, Марцин і Катажина Анджеюк із села Чарнолози, батьки вбитого хлопчика Миколая. У цьому вбивстві вони звинувачували войславицький кагал і Лейба Шмуйловича, власника заїздного двору в Чарнолозах, у маєтку Радзивілів.

Розгляд справи відбувся 9 червня 1761 р. у повітовому суді в Красниставі. Обвинувачених євреїв піддали тортурам у присутності представників міської влади. Суд виходив із припущення, що євреї з Войславиць і Хелма вирішили здобути християнську кров напередодні свята Песах, і відтак був переконаний у викраденні Миколая. У цьому викраденні звинуватили Сруля, власника заїзджого двору, який нібито привів хлопчика до свого тестя Лейба Шмуйловича. Той забрав дитину до дому Йося Шмуйловича у Войславицях, де начебто й стався злочин. Кров, здобуту з тіла дитини, мали привезти до голів єврейської громади в Бродах і Хелмі. Потім м'ясник Маєр сховав тіло в «огидній купі гною» біля будинку Мортека, а потім його було кинуто «в чагарнику, в багнистому місці» поблизу будинку батьків дитини.

Євреї зізналися не лише в скоєнні інкримінованої їм дії, а й в «інших злочинах — убивствах дітей і дорослих, пограбуванні церков і [що ще жахливіше] в опоганенні святого таїнства євхаристії». Сендер Зискелюк зізнався в убивстві двох дітей, а також Ваврика, який працював служником у євреїв.

Суд визнав Йося Шмуйловича, Сендера Зискелюка, Лейба Мошковича та Лейба Шмуйловича винними в скоєнні цього злочину, «присудив їх до четвертування живцем, виконаного майстром правосуддя (катом), і наказав виставити їхні голови та чверті тіл на колах біля дороги». Рабі Гершко Йозефович ще до завершення процесу вчинив самогубство, повісившись у в'язниці. За рішенням суду, «його тіло, яке не заслуговувало на поховання, [належало] прив'язати до кінського хвоста, приволокти до площі, приготованої до страти, спалити на вогнищі, а попіл розвіяти в повітрі». Суд наказав також ув'язнити Сруля (якому вдалося втекти), разом із іншими євреями, проти яких було висунуто обвинувачення.

Двоє з євреїв погодилися охреститися. На прохання єзуїтів суд вирішив, що «для тих, хто захотів прийняти християнство, вирок буде змінено з четвертування живцем на обезголовлення. Однак для затятих, які не заслуговують на милосердя, суворий вирок залишається в силі». Прямо на місці страти двоє євреїв прийняли хрещення й були обезголовлені; двох інших церковникам теж вдалося переконати, й після хрещення їм відтяли голови. Усі чотири тіла поклали в труни й перевезли до каплиці при цвинтарі. Наступного дня єпископ відправив богослужбу під час офіційного поховання. Таким чином, лише з тілом

рабина вчинили згідно з первісним вердиктом[210]. Єврейську громаду було засновано у Войславицях у 1780 р.[211]

У 1761 р. у Новому Сончі відбувся ще один суд у справі ритуального вбивства. Злочин було начебто скоєно на заїздному дворі в селі Посадова. Дівчина, яка там працювала й була хрещеною, засвідчила, що власник двору Юзеф Бобовський вбив дитину й четвертував тіло. Внаслідок цього обвинувачення зятя Бобовського, Ароновича, «було охрещено з власної волі» й присуджено до обезголовлення, а самого Бобовського — до «здирання шкіри живцем і страти через четвертування»[212].

У 1763 р. кількох євреїв у Калиші було звинувачено в убивстві дівчини, названої «повією»[213]. У 1774 р. Станіслав Авґуст дав охоронну грамоту Лейбу Янкеловичу та ще двом євреям, теж обвинуваченим у вбивстві християнської дитини. Їх катували в міському суді Острога (Волинь), а потім передали до повітового суду в Луцьку. Король заявив, що розгляд цієї справи належить до компетенції не повітового, а королівського суду, тож останній мав її переглянути[214]. Кінцевий наслідок цієї справи невідомий.

Набагато краще задокументовано справу з ритуального вбивства в селі Грабє (Мазовія), що сталося в 1774 р. 30 березня у цьому селі (що було власністю Плоцького бенедиктинського абатства) зникла трирічна Маріанна, дочка Матеуша та Маріанни Норек. Тіло дитини знайшли 5 квітня між Грабє та Садковом. Дядько дівчинки, бондар Єнджей Триндох, звинуватив у вбивстві дитини місцевих євреїв — власника заїздного двору Якуба Нодковича та його дружину. Триндох заявив, що це було ритуальне вбивство з метою здобуття християнської крові для маци. Селяни вдерлися до заїздного двору, але не знайшли жодних знарядь або слідів злочину. Власника заїздного двору з родиною забрали до маєтку. Відшмагані діти зрештою підтвердили, що їхня мати викрала Маріанну. Було ув'язнено тринадцятьох євреїв, у тому числі Якуба Юзефовича, орендаря з Садкова, який нібито привіз туди викрадену дитину. 9 квітня заарештованих доправили до Варшави, і їхньою справою зайнявся суд генеральної конфедерації[215].

На щастя, збереглися висловлені під час процесу думки обвинувачення та захисту. Прокурор заявив, що розтин тіла засвідчив наявність численних ран, що вказувало на ритуальне вбивство[216], але треба зазначити, що розтин, виконаний 10 квітня 1774 року лікарями та цирульниками-хірургами за наказом суду конфедерації, показав,

що «ніде на тілі дитини не було ран, нанесених гострими предметами, до чи після смерті». У своїй тривалій промові прокурор поставив вимогу піддати обвинувачених тортурам[217].

Захисник звернув увагу на те, що того року єврейська Пасха відзначалася між 26 і 28 квітня, тож дитина зникла після свят. Він указав також на те, що вживання крові заборонено євреям Біблією, Талмудом і традицією. Він навів слова пап (зокрема Клімента XIII) і деяких польських правителів стосовно ритуального вбивства. Далі захисник зазначив, що обвинувач не надав доказів, які вказували б на провину підсудних євреїв[218]. І, нарешті, посилаючись на Ґуґо Ґроція, він поставив під сумнів надійність свідчень, здобутих за допомогою тортур[219]. 20 червня 1775 р. суд виправдав усіх обвинувачених. Цей судовий процес мав величезне значення для подальших дискусій щодо відмови від застосування тортур у судочинстві. І через рік Сейм і справді нарешті скасував тортури[220].

У 1779 р. в селі Ґорай (частині Богуславицького маєтку Рафала Водзинського) дружину Войцеха Ґжиба Малґожату та Аґнєшку Валкувну було звинувачено в продажу дев'ятирічної дівчинки євреям із містечка Ізбіца (Куяви). Справа розглядалася міським судом, привезеним із містечка Брдов (Калишське воєводство). Спираючись на «добровільні» свідчення обвинувачених жінок і свідків, суд установив, що 21 вересня 1778 р. Малґожата й Аґнєшка поїхали до Ізбіци. Вони зайшли до одного єврея, Калдонека (Лахмана), який намагався умовити їх продати йому дитину-католика. Після повернення до Ґорая Малґожата переконала Аґнєшку взяти на прогулянку Ґертруду, дочку Констанції, і привезти її до Ізбіци. 21 грудня, після розмови з Колдонеком і ще одним євреєм, Копелем (Хершеком), Малґожата погодилася передати їм дитину в обмін на 15 червоних злотих. 29 грудня Аґнєшка віддала дівчинку євреям, а пізніше її тіло було знайдено в полі. 23 березня 1779 р. обох обвинувачених брдовський суд засудив до смертної кари через обезголовлення[221].

У 1779 р. у Хжанові (Краківське воєводство) на подвір'ї Давида Яхимовича було знайдено тіло чотирирічної Катажини. Її батько Войцех Вадась і шляхтич Іґнаци Шотарський звинуватили євреїв «у дітовбивстві через потребу в християнській крові». 28 січня 1780 р. до повітової управи в Кракові було подано протест від єврейських старійшин і конґреґації Хжанова, в якому стверджувалося, що обвинувачення є безпідставним[222].

На початку розгляду цієї справи олькушський рабин Гершек Зискелевич надіслав постійній раді меморандум, а з королівської резолюції від 21 січня 1780 р. виявляється, що Зискелевич стверджував, нібито тіло дитини було підкинуто городянами одному з єврейських купців Хжанова. Рада звернулася до власника хжанівського маєтку Добжинського з проханням виправдати двох євреїв. Той заявив, що його зобов'язали привезти їх до повітового суду в Кракові, після чого король наказав цьому суду негайно розглянути справу. Чим завершилася ця справа, залишилося невідомим[223].

Останній процес у справі ритуального вбивства відбувся в Олькуші (Краківське воєводство) в 1787 р. У Страсний четвер один єврей зустрів на ринковій площі в Олькуші десятирічну дівчинку й попросив її віднести листа Болеславові. У лісі їй заступив путь молодий єврей, «повалив її на землю, витяг ножа, й коли зібрався перерізати їй горлянку», був заскочений кучером. Молодого євреякравця було заарештовано за замах на життя й звинувачено в тому, що він діяв за наказом єврейських старійшин. Міський суд засудив його до смертної кари, однак старійшини кагалу були виправдані. Король, який на той час перебував у Кракові, зацікавився цією справою. Разом із кількома іншими можновладцями він намагався переконати С.Водзицького, який був представником батька дівчинки, в тому, що євреї не вживають християнської крові. Водзицький залишився при своїй думці, але підкорився королівській волі, і справу було зам'ято[224].

Зауваги щодо Литви

Петро Скарга писав, що в 1574 р. в містечку Пуня Йоахим Смерлович, орендар броварні, вбив семирічну Ельжбету, дочку Уршулі з Любліна. Однак «у цій справі не дійшло до покарання»[225]. У 1592 р. кількох євреїв у Вільно звинуватили в убивстві п'ятирічного Шимона Киркеліса[226]. 24 квітня 1616 р. євреї начебто вбили перед синагогою Яна, сина Бартоша, васала Кшиштофа Олесьницького, й дали Олесьницькому за відмову від обвинувачення 80 разів по 180 литовських грошей[227].

У середині XVII ст. двоїх євреїв із Ружани було засуджено до смертної кари[228]. У 1679 р. чотирьох караїмів обвинуватили в убивстві

хлопчика з містечка Шати, і вирок, винесений 9 січня 1680 р., теж передбачав страту всіх обвинувачуваних. Однак пізніше виявилося, що хлопчик утопився під час плавання[229]. Більше подробиць відомо про суди з приводу ритуальних убивств у Кодені (1698) і Бялій Подлясці (1699 і 1710)[230]. У 1760 р. кількох євреїв обвинуватили в убивстві шляхтича та вікарія православної церкви на ім'я Тучинович. П'ятьох із обвинувачених засудили до смертної кари[231]. У 1766 р. в Лідському повіті та в Троках за гадані ритуальні вбивства було засуджено до страти більше 100 євреїв[232].

Висновки

З проведеного дослідження виявляється, що в Польщі з 1547 по 1787 рік нараховується 81 випадок обвинувачень у ритуальних убивствах: шістнадцять у XVI ст., тридцять три в XVII ст. і тридцять два у XVIII ст. Не всі обвинувачення мали наслідком судові процеси. Багато яку інформацію про обвинувачених можна знайти лише в антисемітській літературі того періоду. Незважаючи на це, слід пам'ятати, що більшість цих обвинувачень мала місце в ті часи, коли суди в справах ритуальних убивств у Західній Європі вже стали надбанням історії[233].

Наприкінці XVIII ст. процеси в справах ритуальних убивств припинилися навіть у Польщі. Значною мірою їх поступове зникнення було пов'язане з позицією Ватикану, висловленою в листах папського нунція від 1760 і 1763 рр., а також зі скасуванням у 1776 р. польським Сеймом застосування тортур у судочинстві.

Судові процеси в справах ритуальних убивств у розглянутий нами період стали можливими насамперед завдяки поширеному в польсько-литовській державі переконанню в схильності євреїв до дітовбивства. Характерною є заувага Є.Китовича: «Немає свободи без *liberum veto* та єврейської маци без християнської крові»[234]. Важливу роль у поширенні цього переконання відігравала державна політика, а також ставлення до євреїв короля, католицької церкви, шляхти (представленої у Сеймі та сеймиках), міських адміністрацій і землевласників. До цього ще треба додати економічну загрозу, що походила від єврейського населення. Конфлікти між християнами та євреями значно загострювалися в періоди війн і пошестей у середині

XVII й на початку XVIII ст. Роздмухувати це полум'я допомагала і тогочасна забобонність. Більш загальні проблеми, пов'язані з обвинуваченнями в ритуальних убивствах, треба аналізувати в ширшому контексті християнсько-єврейських відносин — теми, яка потребує глибшого дослідження.

Примітки

[1] E.Rostworowski, "Żydzi staropolscy: Przywileje i konwertyci (Na marginesie prac Jakuba Goldberga)", Tygodnik Powszechny, 2 (1987), 4.

[2] Z.Sułowski, "Liczebność Żydów na ziemiach polskich", in Narod-Kościół-Kultura: Szkice z historii Polski (Lublin, 1986), 239.

[3] Детальніший розгляд цієї проблеми див.: Z.Guldon, "Źródła i metody szacunków liczebności ludności żydowskiej w Polsce w XVI-XVIII wieku", Kwartalnik Historii Kultury Materialnej (1986), 249-263; Z.Guldon & W.Kowalski, "Between Tolerance and Abomination: Jews in Sixteenth-Century Poland", in: R.B.Waddington & A.H.Williamson (eds.), The Expulsion of the Jews: 1492 and After (New York, 1994), 163-166; Z.Guldon & J.Wijaczka, "Die zahlenmassige Stark der Juden in Polen-Litauen im 16-18 Jahrhundert", Trumah, 4 (1994), 91-101.

[4] W.Małcużyński, "Kilka kartek ze statystyki skarbowej XVI wieku", Ekonomista, 2 (1902), табл. 1-4; A.Pawiński, Skarbowość w Polsce i jej dzieje za Stefana Batorego, vol. viii Źródła dziejowe (Warszawa, 1881), 176.

[5] I.Schiper, "Rozwój ludności żydowskiej na ziemiach Rzeczypospolitej", in: I.Schiper, A.Tartakower, A.Hafftek (eds.), Żydzi w Polsce odrodzonej, i (Warszawa, 1932), 29-30. З цією оцінкою погоджуються B.D.Weinryb, The Jews in Poland from 1100 to 1800 (Philadelphia, 1973), 310, та M.Horn, "Ludność żydowska w Polsce do końca XVIII wieku", in: M.Fuks, Z.Hoffman, M.Horn, J.Tomaszewski (eds.), Żydzi Polscy: Dzieje I kultura (Warszawa, 1982), 11.

[6] S.W.Baron, A Social and Religious History of the Jews, xvi: Poland-Lithuania, 1500-1650 (New York, 1976), 207; J.I.Israel, European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750 (Oxford, 1985), 27. Ісраель стверджує, що на територіях Польсько-Литовської держави проживало від 10 до 150 тисяч євреїв.

[7] Sułowski, "Mechanizmy ekspansji demograficznej Żydów w miastach polskich, XVI-XIX wieku", in: Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 3 (1974), табл. 1.

[8] Sułowski, "Jewish Population Figures for the Polish Territories during the Last Millenium", in: International Conference on History and Culture of Polish Jews: Abstracts (Jerusalem, 1988), 110.

[9] Horn, Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI I pierwszej połowie XVII wieku: Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego (Warszawa, 1975), 62.

[10] H.Samsonowicz, "The Jewish Population in Poland during the Middle Ages", Dialectics and Humanism, 1 (1989), 36.

[11] Бершадский С.А. Литовские евреи. — Спб.,1883. — С. 408.

[12] L.Lewin, Die Judenverfolgungen im zweiten schwedisch-polnischen Kriege, 1655-1659

(Poznań, 1901); J.Schamschon, Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen in Polen während der Jahre 1648-1658 (Berne, 1912); D.Toller, „1648: Une rupture dan l'histoire juive?", Tiempo y forma, series 4 (Historia moderna), vol. vi (Madrid, 1993), 109-127.

[13] Schiper, "Rozwój ludności żydowskiej", 32.

[14] Baron, A Social and Religious History, xvi, 207.

[15] Z.Guldon, W.Kowalski, "Ludność żydowska w miastach polskich w II połowie XVII wieku", in: J.Chrobaczyński, A.Jureczko, M.Śliwa (eds.), Ojczysna bliższa i dalsza (Kraków, 1993), 485-496.

[16] R.Mahler, "Żydzi w dawnej Polsce w świetle liczb: Struktura demograficzna i społeczno-ekonomiczna Żydów w Koronie w XVIII wieku", Przeszłość Demograficzna Polski, 1 (1967), 161.

[17] T.Czacki, Dziela, iii (Poznań, 1845), 254.

[18] Детальніше див: T.Zaderecki, Legenda krwi: Analiza krytyczno-historychna tak zwanego "mordu rytualnego" (Warszawa, 1947).

[19] Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski, I (Poznań, 1877), no. 605: "Iuxta constitutiones Pape in nomine nostri patris sancti districtius prohibemus, ne de cetero ludei singuli in nostro dominio constituti debeant inculpari, quod humano utantur sanguine, cum iuxta preceptum Legis, ab omni prorsus sanguine se ludei contineant universi. Sed si aliquis ludeus de occasione alicuius pueri Christiani per Christianum fuerit incupatus, tribus Christianis et totidem ludeis convinci debet; et postquam convictus fuerit, tunc ipse ludeus tantummodo pena que sequitur puniatur crimine pro commisso. Si vero ipsum testes supradicti et sua innocencia expurgabit, penam Christianus, quam ludeus pati debuerat, pro calumnia non immerito sustinebit». Детальніше див. у J.Sieradzki, "Bolesława Pobożnego statut kaliski z roku 1264 dla Żydów», Osiemnaście wieków Kalisza 1 (1960), 133-139.

[20] R.Po-chia Hsia, Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial (New Haven, 1992).

[21] M.Bersohn (ed.), Dyplomatariusz dotyczący Żydów w dawnej Polsce na źródłach archiwalnych osnuty, 1388-1782 (Warszawa, 1910), no. 35, .484.

[22] S.Kutrzeba, "Studia do historii sądownictwa w Polsce: Sądownictwo nad Żydami w województwie krakowskim", Przegląd Prawa i Administracji, 26 (1901), 940-941.

[23] Ibid., 941.

[24] C.Roth (ed.), The Ritual Murder Libel and the Jew: The Report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (Pope Clement XIV) (London, без дати).

[25] Volumina legum, viii, 882-883; див. також M.Klementowski, E.Skrętowicz, "Z dziejów zniesienia tortur w Polsce", Studia Kryminologiczne, Kryminalistyczne i Penitancjarne, 9 (1979).

[26] D.Tollet, «La Littérature antisémite polonaise de 1588 à 1668», Revue française d'histoire du livre, 14 (1977), 3-35.

[27] G.Pikulski, Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu, prawdzie i sumnieniu na objaśnienie przeklętych talmudystów na dowód ich zaślepienia i religii dalekiej od Prawa Boskiego przez Mojżesza danego (Lwów, 1758), 412.

[28] S.Żuchowski, Ogłos procesów kryminalnych na Żydach o różne ekscesy, także morderstwo dzieci osobliwie w Sandomierzu w roku 1698 przeświadczone w prześwietnym Trybunale Koronnym przewiedzionych, dla dobra pospolitego wydany (1700) Proces kryminalny o niewinne dziecię Jerzego Krasnowskiego już to trzecie roku 1710 dnia 18 sierpnia w

Sandomierzu okrutnie od żydów zamordowane (. 1720). W.Wójcik, "Ksiądz Stefan Żuchowski (1666-1716) uczony, pisarz i bibliofil", Archiwa, biblioteki i muzea kościelne, 40 (1980), 161-169; W.Muller (ed.), Relacje o stanie diecezji krakowskiej, 1615-1765 (Lublin, 1978), 111.

[29] J.Załuski, Morderstwa rytualne w Polsce do połowy XVIII wieku (Warszawa, 1914).

[30] M.Aschkewitz, Zur Geschichte der Juden in Westpreussen (Marburg, 1987); Z.Guldon, K.Krzystanek, Ludność żydowska w miastach lewobrzeżnej części województwa sandomierskiego w XVI-XVIII wieku (Kielce, 1990); Horn, Żydzi na Rusi; G.D.Hundert, The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatów in the Eighteenth Century (Baltimore, 1992); A.Leszczyński, Żydzi ziemi bielskiej od połowy XVII wieku do 1795 roku (Wrocław, 1980); M.J.Rosman, The Lords' Jews Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century (Cambridge, Mass., 1991).

[31] J.Goldberg, "The Jewish Sejm: Origins and Functions", in: A.Polonsky, J.Basista, A.Link-Lenczowski (eds.), The Jews in Old Poland, 1000–1795 (London, 1993), 147-165; A.Leszczyński, Sejm Żydów korony, 1623-1764 (Warszawa, 1994).

[32] Див.: J.Goldberg, "Poles and Jews in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: Rejection or Acceptance", Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 221 (1974), 248-282; J.Tazbir, "Żydzi w opinii staropolskiej", in: J.Goldberg, Świat panów Pasków (Łódź, 1986), 213-241.

[33] D.Tollet, Histoire des juifs en Pologne du XVIe siècle à nos jours (Paris, 1992).

[34] M.Bałaban, "Hugo Grotius und die Ritualmordprozesse in Lublin, 1636", in: I.Ellbogen, J.Meist, M.Wischnitzer (eds.), Festschrift zu Simon Dubnows siebzigstem Geburtstag (Berlin, 1930), 87-112; Балабан М. Обвинения в ритуальных убийствах в Польше и Литве. — у кн.: Еврейская энциклопедия, XI, 866-869.

[35] Галант И. Два ритуальных процесса по актам Киевского Центрального Архива. — К., 1924.

[36] R.Mahler, "Z dziejów Żydów w Nowym Sączu w XVII i XVIII wieku", BŻIH 56 (1965), 50-58.

[37] Див., зокрема, Z.Guldon, J.Wijaczka, "Procesy o mordy rytualne na Rusi Czerwonej, Podolu i prawobrzeżnej Ukrainie w XVI-XVIII wieku", Nasza Przeszłość, 81 (1994).

[38] R.Po-chia Hsia, The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany (New Haven, 1988).

[39] Żuchowski, Proces, 146; але там наводиться й інша оцінка – 85 ритуальних убивств (ibid., 143).

[40] W.E.Peuckert, „Ritualmord", in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, vii (Berlin, 1935), 727-732.

[41] Weinryb, The Jews, 152-153.

[42] J.Tazbir, Okrucieństwo w nowożytnej Europie (Warszawa, 1993), 57.

[43] E.Feldman, "Do statystyki Żydów w dawnej Polsce", Miesięcznik Żydowski, 3 (1933), nos. 1-2, .133.

[44] Bersohn (ed.), Dyplomatariusz, no. 517.

[45] Hubicki, Żydowskie okrucieństwa nad Najświętszym Sakramentem i dziatkami chrześcijańskimi (Kraków, 1602), 17; P.Fijałkowski, "Stosunki żydowsko-chrześcijańskie w województwach łęczyckim i rawskim w XVI-XVII wieku", BŻIH 2 (1990), 23.

[46] Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, MS 1079, fo. 28. Тшебінський пише, що близько 1775 р. на старостецьких землях у Замковій Волі було засновано єврейське містечко:

W.Trzebiński, Działalność urbanistyczna magnatów i szlachty w Polsce XVIII wieku (Warszawa, 1962), 14.

[47] Matricularum regni Poloniae summaria, 1 (1905), no. 1.

[48] M.Rawita-Witanowski, Kłodawa i jej okolice pod względem historyczno-ludoznawczym (Warszawa, 1904), 93; Fijałkowski, "Stosunki", 26.

[49] Żuchowski, Proces, 92.

[50] S.Syreniusz, Zielnik herbarzem z języka łacińskiego zowią to jest opisanie własne imion, kształtu, przyrodzenia, skutków I mocy ziół wszelakich (Kraków, 1613), 1539.

[51] Lustracja województw wielkopolskich i kujawskich, iii: 1789, ed. A.Tomczak (спільно з Z.Kędzierska) (Warszawa, 1977), 96.

[52] M.Horn, "Najstarszy rejestr osiedli żydowskich w Polsce z 1507 roku", BŻIH 93 (1974), 13.

[53] A.Heppner, J.Herzberg, Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der jüdischen Gemeinden in den Posener Landen (Koschmin, 1904), 376.

[54] Lustracja województw wielkopolskich i kujawskich, ii: 1564—1565, ed. A.Tomczak (Bydgoszcz, 1963), 273.

[55] Росош, Козеради та Межиріч увійшли в Підліське воєводство лише в 1616 р. Źródła dziejowe, 17, pt.2 (Warszawa, 1909), 11-12.

[56] Регесты и надписи: свод материалов для истории евреев в России, I, изд. С.А.Бершадский (С.-Петербург, 1899), № 536; Балабан, Обвинения, 867.

[57] Регесты и надписи, №№ 545, 546.

[58] Ibid., № 585.

[59] Цей вердикт було опубліковано С.Слешковським: S.Śleszkowski, Odkrycie zdrad, złośliwych ceremonii, tajemnych rad, praktyk szkodliwych Rzeczypospolitej i straszliwych zamysłów żydowskich (Brunsbergae, 1621), 84-87; Żuchowski, Ogłos, 175-181; в німецькому перекладі — в: S.Salmonowicz, «Nieviecki erudyta barokowy W.E.Tenzel a wyrok Trybunału Koronnego z 1598 roku: Przyzynek do dziejów procesów o tak zwane mordy rytualne w dawnej Polsce", Odrodzenie i Reformacja w Polsce, 33 (1988), 268-272.

[60] S.Miczyński, Zwierczadło korony Polskiej, urazy ciężkie iutrapienie wielkie (Kraków, 1662), 14-16; Żuchowski, Ogłos, 183; K.Bartoszewski, Antysemityzm w literaturze polskiej XV-XVII wieku (Warszawa, 1914), 52-54 (опис судового процесу та вердикт узято з книги С.Губицького).

[61] Żuchowski, Ogłos, 178, 181-182.

[62] Ibid. 179.

[63] Ibid.179-180.

[64] Bartoszewski, Antysemityzm, 55.

[65] Żuchowski, Ogłos, 183-184: «Так, Марека, вдягнувши йому на голову червоного капелюха з пером, вивезли санями за місто й почетвертували живцем, а чверті кат скріпив скобами, аби перевезти останки. Сина Марекового, хоч він і повісився у в'язниці на штанях, разом із дружиною Марека та зятем Ґайчиком теж було четвертовано. Єврея Мойжеша визнали невинним, похрестили й відпустили. Рабинів Мойжеша та Залмана схопити не вдалося».

[66] Miczyński, Zwierczadło, 16-17.

[67] Lustracja województw wielkopolskich i kujawskich, ii: 1564–1565, 273.

[68] P.Mojecki, Żydowskie okrucięstwa, mordy i zabobony (Kraków, 1598), ch.6.

[69] Bersohn (ed.), Dyplomatariusz, № 146; Fijałkowski, "Stosunki", 25.

[70] Mojecki, Żydowskie okrucięstwa, ch.6: "A przedsię w tak oczywistych dowodach i wyznaniu tej bezecnej niewiasty przeklęci Żydowie złotemi perswazyjami inaczej to ludziom wywiedli, że oprócz dwu, co na mękach pozdychali, inni wszyscy bez karania zostawieni".

[71] Żuchowski, Proces, 92; також Mojecki, Żydowskie okrucięstwa, ch.6.

[72] Syreniusz, Zielnik, 1539.

[73] Z.Guldon, "Żydzi wśród chrześcijan w miastach maloposkich w XVI-XVIII wieku", Nasza Przeszłość, 78 (1992), 194, 214.

[74] Guldon, Krzystanek, Ludność żydowska, 18-19.

[75] Żuchowski, Proces, 93; Mojecki, Żydowskie okrucięstwa, ch.6.

[76] Żuchowski, Proces, 93; P.H.Pruszcz, Forteca monarchów i całego Królewstwa Polskiego duchowna (Kraków, 1662), 183.

[77] Żuchowski, Proces, 93; Mojecki, Żydowskie okrucięstwa, ch.6.

[78] M.Bałaban, Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu, 1304-1868, 2nd ed., i (Kraków, 1931), 357; M.Bałaban, Żydowskie miasto w Lublinie (Lublin, 1991), 48; H.Węgrzynek, "Ludność żydowska wobec oskarżeń o popełnianie przestępstw o charakterze rytualnym", Kwartalnik Historyczny, 101 (1994), 20-21.

[79] Pruszcz, Forteca, 183-184; Żuchowski, Proces, 93; див. також M.Feinkind, Dzieje Żydów w Piotrkowie Trybunalskim i okolicy od czasów najdawniejszych do chwili obecnej (Piotrków, 1930), 4; Piotrkov Trybunalski vehaseviva: Sefer zikaron (Tel Aviv, 1965), 39.

[80] M.Feinkind, Dzieje, 7.

[81] Syreniusz, Zielnik, 1539.

[82] Śleszkowski, Odkrycie zdrad, 96.

[83] Syreniusz, Zielnik, 1539; Miczyński, Zwierczadło, 17.

[84] Syreniusz, Zielnik, 1539.

[85] Ibid.

[86] Żuchowski, Proces, 94-95; Miczyński, Zwierczadło, 18.

[87] W.Siek, Opis historyczny parafii i miasta Staszów (Staszów, 1990), 23.

[88] Guldon, Krzystanek, Ludność żydowska, 18.

[89] Ringelblum, Żydzi w Warszawie, i (Warszawa, 1932), 147-148; P.Fijałkowski, " Żydzi sochaczewscy", BŻIH 3-4 (1985), 21.

[90] Fijałkowski, " Żydzi sochaczewscy", 22-23; Tazbir, "Proces Doroty Łazęckiej", in: Tazbir, Szlaki kultury polskiej (Warszawa, 1986), 174-185; H.Węgrzynek, "Dzieje poznańskiej legendy o profanacji hostii do połowy XVII wieku", in: Legenda Bożego Ciała: Kronika Miasta Poznania, 3-4 (1992), 52.

[91] A.Wojtkowski, "O cudzie trzech hostii i zapomnianym patronie miasta Poznania", Kronika Miasta Poznania (1936), 464-489; T.M.Trajdos, "Legenda Bożego Ciała u poznańskich karmelitów i działalnośćkultowa klasztoru w I połowie XV wieku", in: Legenda, 3-4 (1992), 28-29; Węgrzynek, "Dzieje", 45-47; H.Węgrzynek, "Oskarżenia przeciw Żydom o morderstwa rytualne i profanowanie hostii w Europie do końca XIV wieku", BŻIH (1993), 15-22.

[92] T.Chrzanowski, Działalność artystyczna Tomasza Tretera (Warszawa, 1984), 198-200.

[93] Guldon, Kowalski, "Between Tolerance and Abomination", 175.

[94] 30 грошей = 1 злотий.

[95] L.V.Jaques, "Sochaczew", in: Ziarno, 16 (1902), 307; Fijałkowski, "Żydzi sochaczewscy",

25-26.

[96] Jaques, "Sochaczew", 307.

[97] Żuchowski, Proces, 95.

[98] Ibid.; Śleszkowski, Odkrycie zdrad, 96.

[99] M.Bałaban, Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII wieku (Lwów, 1906), 506-507; W.Łoziński, Prawem i lewem, ii (Lwów, 1904), 63-64.

[100] Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii Nauk, MS 201, fos. 271-272.

[101] Żuchowski, Proces, 95.

[102] Z.Guldon, K.Krzystanek, "Żydzi i Szkoci w Sandomierzu w XVI-XVIII wieku", Studia Historyczne, 4 (1988), 531-533.

[103] R.Grodecki, Polska Piastowska (Warszawa, 1969), 619-621; S.Kutrzeba, "Ludność i majątek Kazimierza w końcu XIV stulecia", Rocznik Krakowski, 3 (1900), 190.

[104] Bałaban, Historia Żydów w Krakowie, 33-35; J.Ptaśnik, "Żydzi w Polsce wieków średnich", Pregląd Warszawski, 28 (1922), 228-229.

[105] Bałaban, Historia Żydów w Krakowie, 100.

[106] Ibid., 1st edn., i (Kraków, 1912), 400, 409.

[107] J.Tazbir, "Mieszczański pitaval polskiej reformacji", in: Czas, prestrzeń, praca w dawnych miastach (Warszawa, 1991), 278; також Polski słownik biograficzny, vii (Kraków, 1948-1958), 20; Weinryb, The Jews, 152.

[108] Див. також J.Tazbir, "Sprawa Wajglowej w świetle źródeł archiwalnych", in: Historia i współczesność (Warszawa, 1987), 49-58; W.Urban, Dwa szkice z dziejów reformacji (Kielce, 1991), 25-29.

[109] Bałaban, Historia Żydów w Krakowie, 2nd edn., 128, 130.

[110] Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta episcopalia, 20, fo. 172.

[111] Bałaban, Historia Żydów w Krakowie, 2nd edn., 180.

[112] Ibid. 210; порівн. нещодавно виявлений факт судового процесу в Островці — маленькому містечку в Сандомирському воєводстві. У 1631 р. двоє християн викрали з місцевої церкви дванадцять гостій і дві срібні тарелі. Одного злодія впіймали (іншому вдалося втекти), і він назвав замовників цієї крадіжки: одного єврея та вдову, в домі якої було знайдено скатертину з дароносиці. І злодія, і вдову було спалено на вогнищі, єврея ж виправдали (Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Acta visitationis capitularis 44, p.159; за надання цієї інформації дякую В.Ковальському).

[113] Bałaban, Historia Żydów w Krakowie, 2nd edn., 420.

[114] Żuchowski, Proces, 93.

[115] AP Lublin, Akta miasta Lublina, 140, fos. 394-413. Значну частину цих свідчень у німецькому перекладі було включено до видання Bałaban, "Hugo Grotius", 92-103.

[116] Żuchowski, Proces, 96.

[117] Щодо детальніших свідчень, даних під тортурами, див. AP Lublin, Akta miasta Lublina, 140, fos. 418-422; німецький переклад у: Bałaban, "Hugo Grotius", 103-108: «Коли Марека спитали, скільки крові витекло, коли лікар завершив свою роботу, він відповів, що лише три краплі впало на підштанки й що він [прооперований] сам їх тримав і сам зав'язав».

[118] Processus causae inter instigatorem iudicii tribunalis regni et perfidum Marcum Iudaeum in eodem tribunali regni Lublini feria 5 ante festum sancti Laurentii martyris proxima anno

currenti 1636 agitatae decretumque in ea contra eundem perfidum Marcum Iudaeum latum (Kraków, 1636).
[119] S.Kot, Hugo Grotius a Polska: W trzydziestolecie dzieła "O prawie wojny i pokoju" (Kraków, 1926), 46; Bałaban, "Hugo Grotius", 110-112.
[120] Fijałkowski, "Stosunki", 27-28.
[121] 100 гривень = 160 злотих.
[122] Żuchowski, Ogłos, 193-195.
[123] Ibid. 193.
[124] AP Lublin, Akta miasta Lublina, 141, fos. 65-80.
[125] Żuchowski, Ogłos, 193-195.
[126] Ibid. 196-197.
[127] Меїр засвідчив: «...євреї ніколи не вбивають християнських дітей, їм це не потрібно, і я ніколи не бачив того волоцюгу (Кокошку), який сказав, нібито ми купили в нього дитину, й не давав йому ні гроша за ту дитину». Лазар, коли в нього «запитали, чи знає він про дитину й хто її вбив, відповів, що Томаш звів на нього наклеп, а він нічого не знає і ні в чому не винен. На запитання, навіщо євреї вживають християнську кров, відповідав, що про вбивство дитини не знає, що євреї не вживають тієї крові і йому невідомо, чи вбивав хтось ту дитину» (AP Lublin, 141, fos. 74-75, 76).
[128] Ibid. fos. 77-78.
[129] Żuchowski, Ogłos, 199.
[130] Пшемиський «на запитання, як померла дитина, замордована євреями, відповів, що не знає, бо не був при цьому. На запитання, навіщо євреї вживають християнську кров, сказав, що йому нічого не відомо про вживання євреями християнської крові. Пізніше, «коли його спитали, в який спосіб той рабин, що тут сидить, вбив дитину — скальпелем чи якимось ножем, — він відповідав, що нехай Бог покарає його, його дружину та всіх дітей, якщо він це знає» (AP Lublin, 141, fos. 78-80).
[131] Żuchowski, Ogłos, 199-201.
[132] Załuski, Morderstwa, 17, 21.
[133] Fijałkowski, "Stosunki", 29.
[134] A.Giejsztor, "The Beginnings of Jewish Settlement in the Polish Lands", in: C.Abramsky, M.Jachimczyk, A.Polonsky (eds.), The Jews in Poland (London, 1986), 17-18.
[135] M.Schorr, Źydzi w Przemyślu do końca XVIII wieku (Lwów, 1993), 49-63, . 117-133.
[136] Ibid., №№ 75-76, pp. 152-155; AGAD, Metryka Koronna, 201, fos. 187-188.
[137] Pruszcz, Forteca, 184-185: "У році 1648 у містечку Іваніски кляті євреї, схопивши християнське дитя, безжально з нього познущалися: простромили його шпильками, голками та іншим гострим залізяччям й виточили з нього кров. Потім, аби ті проколоті діри приховати, опустили його в розтоплений віск і кинули тіло за містом, а християни, які його там знайшли, поховали його в церкві. Лиходіїв тих викликали до суду, але вони втекли. Однак Господь Бог покарав їх козаками і помстився за кров немовлят».
[138] «Єврей вбив на шляху дівчинку сокирою, за що його було четвертовано Пьотрковським судом» (Żuchowski, Proces, 96).
[139] «Дівка, зарізавши дитину, хустку в крові змочила й віддала євреєві, за що пан Осовський, орендар містечка, віддав обох до Пьотрковського суду» (ibid. 96).
[140] Ibid. 97.

[141] Ibid.

[142] Ibid. 96; Pruszcz, Forteca, 185.

[143] Schamschon, Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen in Polen, 58-92.

[144] Ibid. 92-95.

[145] Lustracja województwa lubelskiego, 1661, ed. H.Oprawko, K.Schuster (Warszawa, 1962), 116.

[146] A.Kersten, Szwedzi pod Jasną Górą, 1655 (Warszawa, 1975), 260.

[147] A.Mosbach (ed.), Wiadomości do dziejów polskich z Archiwum Prowincji Śląskiej (Ostrów, 1860), 338; F.Bloch, Mittlere und neuere Geschichte die Juden in Militsch. Ein Kapitel aus der Geschichte der Niederlassung von Juden in Schlesien (Breslau, 1926), 4-5, 13-24, 40-41, 47-48; B.Brilling, Die jüdische Gemeinden Mittelschlesiens (Stuttgart, 1972), 90, 127.

[148] L.Lewin, "Die Judenverfolgungen im zweiten schwedisch-polnischen Kriege", Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen, 16 (1901), 81-101.

[149] D.Fettke, Juden und Nichtjuden im 16. und 17. Jahrhundert in Polen (Frankfurt-am-Main, 1986), 158.

[150] S.Wierzbowski, Konnotata wypadków w domu i w kraju zaszłych od 1634 do 1689, ed. J.K.Załuski (Leipzig, 1858), 107; M.Rawita-Witanowski, Monografia Łęczycy (Kraków, 1899), 81; Lewin, "Die Judenverfolgungen".

[151] E.Raczyński (ed.), Des noyers Pierre: Portofolio królowej Maryi Ludwiki, ii (Poznań, 1844), 94; тут розповідається про польських вояків, які «особливо не щадили євреїв — за те, що ті допомагали ворогові боронитися. У тому сум'ятті повбивали навіть їхніх дружин і дітей, а ще більше згоріло у вогні. Було вбито та спалено близько 4 тисяч євреїв. Королівський придворний на ім'я Вульф зі своїми людьми зібрав тоді всіх єврейських дітей (що з них багато хто вже наполовину згорів) і наказав їх охрестити, аби забезпечити їхнє спасіння».

[152] D.Kandel, "Rzeź Żydów sandomierskich w roku 1655", Kwartalnik Poświęcony Historii Żydów w Polsce, ½ (1912), 111-117.

[153] Judisches Lexikon, iva (Berlin, 1930), 99; M.Bałaban, Historia i literatura żydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Żydów w Polsce, iii (Lwów, 1925), 270; M.Horn, Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku (Warszawa, 1978), 109-110.

[154] H.C.Holsten, Przygody wojenne, 1655-1666, ed. T.Wasilewski (Warszawa, 1980), 40.

[155] J.Włodarczyk, Sejmiki łęczyckie (Łódź, 1973), 226.

[156] A.Pawiński, Dzieje ziemi kujawskiej i akta historyczne do nich służące, ii (Warszawa, 1888), 280.

[157] B.Ulanowski (ed.), Materiały do ustawodawstwa synodalnego w Polsce w XVI wieku (Kraków, 1895), 115.

[158] Żuchowski, Proces, 97.

[159] Krämer, „Dzieje Żydów przemyskich na przełomie XVII-XVIII wieku"; Warszawa, Archiwum Żydówskiego Instytutu Historycznego, Prace magisterskie, sygn. 14, fo. 92.

[160] Żuchowski, Proces, 48-50.

[161] D.Kaufman, "Eine Blutbeschuldigung um 1654 in Grosspolen und Jacob b. Naftali aus Gnesen als Sendbote zum Papste nach Rom", MGWJ 38 (1894), 89-96; A.Leszczyński, „Zagraniczne kontakty Sejmu Żydów Korony w XVII i XVIII wieku (do 1764 roku)", BŻIH 3-4 (1990), 20.

[162] Żuchowski, Proces, 95.
[163] Ibid. 97.
[164] Балабан, «Обвинения», 868.
[165] Żuchowski, Proces, 97. Щодо єврейського поселення в цьому містечку див. нещодавню працю A.Kazimierczyk, "The Jews in Żółkiew Domain of Jan III Sobieski", in: A.K.Paluch (ed.), The Jews in Poland, i (Kraków, 1992), 161-172.
[166] Żuchowski, Proces, 97-98.
[167] Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, MS 8338, fo. 864: "Kryminał w mieście Sendomierzu popełniony ratione crudelis necis krwie chrześciańskiej aby był przez ichmp. Oficyalistów grodzkich sendomierskich, których jest zawsze u nas intaminata fides, semoto omni respectu i na żadne względu nie mając protekcyje, według samej był sądzony sprawiedliwości". Голосування сеймика відбулося 28 квітня 1698 р.
[168] Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, MS 8338, fo. 867.
[169] Żuchowski, Ogłos; J.Gajkowski, "Procesy o mordy rytualne w Sandomierzu", Kronika Diecezji Sandomierskiej, 10 (1917), 81-85.
[170] Żuchowski, Ogłos, 163-167.
[171] Ibid. 99.
[172] Żuchowski, Proces, 98.
[173] Ibid. 99.
[174] Ibid.
[175] Ibid.
[176] Ibid.
[177] Ibid. 100.
[178] Ibid. 99.
[179] Ibid. 100.
[180] Ibid. 292.
[181] Ibid. 100, 157-158; Фіялковський ("Stosunki", 26) вважає, що це було містечко Бяла Равська (Мазовія).
[182] Żuchowski, Proces; Gajkowski, "Procesy", 97-101.
[183] Sandomierz, Archiwum Kapituły Katedralnej w Sandomierzu, MS 134, fos. 54-62. Збережений том судових протоколів може слугувати підґрунтям для окремої монографії про судовий процес над сандомирськими євреями.
[184] Kraków, Biblioteka Jagełłońska w Krakowie, MS 101, vol.1, fo.175.
[185] Bersohn (ed.), Dyplomatariusz, no. 377; Guldon, Krzystanek, "Żydzi i Szkoci", 536.
[186] Це збігалося з думкою єпископа Краківського, який теж вважав фактом скоєння цього убивства євреями. Він писав: "Ale jeżeli argumentum stringit, to incarcerati Żydzi powinniby być rei criminis, a jeżeli za wytrzymanemi torturami kładą się liberes, to innych Żydów patratores infanticidii wydać powinni, ponieważ scelus przez Żydów patrarum, o czym impossibile aby communitas nie wiedziała, albo ex communitate singulares et consequenter nie mogą być liberi Żydzi a poenis, choćby ci singulares incarcerati wytrzymawszy torturas per evasionem uwolnieni byli, alias póki stawa Żydów w Sendomierzu natym fundamencie potrzebaby ich brać wszystkich ad torturas dawać póki non patebit veritas, że Żydzi i którzy zabili" (Żuchowski, Proces, 164-165).
[187] Ibid. 100.

[188] S.Grodziski, J.Dwornicka (eds.), Chronografia albo dziejopis żywiecki (Żywiec, 1987), 170, 344-345, 502-503.

[189] J.Caro, Geschichte der Juden in Lemberg von den aeltesten Zeiten bis zur Theilung Polens in Jahre 1772 (Lwów, 1894), 102.

[190] M.Bałaban, "Arje Lejb Kalahora (Do procesu poznańskiego w latach 1736-1740)", in: id., Studia historyczne (Warszawa, 1927), 141-150; id., Zur Geschichte der Juden in Polen (Wien, 1915), 58-61; J.Perles, „Geschichte der Juden in Posen", MGWJ 14 (1865), 122, 167-170.

[191] A.Warschauer, Geschichte der Stadt Gnesen (Poznań, 1918), 193.

[192] F.Giedrojć, Ekspertyza lekarska w dawnych sądach polskich do końca XVIII stulecia (Warszawa, 1896), 42-44.

[193] Dekret w sprawie o zamordowanie okrutne przez Żydów chrześcianina Antoniego pod Zasławiem ferowany w zamku zasławskim dnia 17 kwietnia roku Pańskiego 1747 (n.p., n.d.).

[194] Галант, "Два ритуальных процесса", 19.

[195] Архив Юго-Западной России, ч. 5, т. II (Киев, 1890).

[196] 1 червоний злотий = 1 дукат = 18 злотих.

[197] Галант, "Два ритуальных процесса", 21-37.

[198] Mahler, "Z dziejów", 51.

[199] Більш детально див. у: A.Czołowski, "Mord rytualny": Epizod z przeszłości Lwowa (Lwów, 1899); A.Kraushar, Frank i frankiści polscy, 1726-1816, i-ii (Kraków, 1895); J.Doktor, Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnei tradycji osiemnastowiecznego żydowstwa polskiego (Warszawa, 1991).

[200] I.Schiper, Studia nad stosunkami gospodarczymi Żydów w Polsce podczas średniowiecza (Lwów, 1911), 153.

[201] F.Kiryk, F.Leśniak, "Skupiska żydowskie w miastach małopolskich do końca XVI stulecia", in: F.Kiryk (ed.), Żydzi w Małopolsce (Przemyśl, 1991), 24-25; J.Goldberg (ed.), Jewish Privileges in the Polish Commonwealth (Jerusalem, 1985), no. 35, p. 228.

[202] Mahler, "Z dziejów", 50-56.

[203] Dekret o zamęczenie przez Żydów dziecięcia katolickiego ferowany w grodzie żytomirskim (n.p., n.d.). У працях Załuski, Morderstwa, 27, та N.M.Gelber, "Die Taufbewegung unter den polnischen Juden im XVIII Jahrhundert", MGWJ 32 (1924), 227, теж є посилання на судовий процес у Житомирі 1745 р. (хоча найімовірніше це був процес 1753 р.).

[204] K.Rudnicki, Biskup Kajetan Sołtyk, 1715–1788 (Kraków, 1906), 15-18.

[205] Encyclopaedia Judaica, VIII (Berlin, 1931), col. 864.

[206] The Ritual Murder Libel; див. також Gelber, "Die Taufbewegung", 228-230; Leszczyński, "Zagraniczne kontakty", 20; Bersohn (ed.), Dyplomatariusz, nos. 307-308, 331-332; M.Horn (ed.), Regesty dokumentów i ekscerpty z Metryki Koronnej do historii Żydów w Polsce, 1697–1795, I (Wrocław, 1984), nos. 494, 496.

[207] M.Marczak, "Obecny powiat tarnobrzeski w świetle metryk parafialnych z XVII i XVIII wieku", відбиток з XI Sprawozdanie Państwowego Gimnazjum im. hetmana Jana Tarnowskiego w Tarnobrzegu (Tarnobrzeg, 1928), 20; запис в архівах мехоцинської церкви: "Anno 1757 die 19 Aprilis sepultus est Vincentius in ecclesia Dzikoviensi, ante dictus Berek, arendatarius braxatorii Miechocinensis, ante supplicium baptisatus. Item secundus in eadem ecclesia sepultus, pariter baptisatus, dictus Pinches. Supra nominati et infra nominandi crudeliter (ut patuit ex inquisitionibus) necarunt puerum annorum 15, dictum Bartholomaeum Kubacki de

Michocin. Szkolnik Josek, Lejbus ad rogum damnati nimio obstinati in sua infidelitate. Tertius Mosiek post corporales confessatas mrtuus. Fuerunt et alii plurimi huius nefandi sceleris complices, in quos ex decreto stetit captivatio".

[208] Biblioteka Czartoryskich, MS IV 803, "Replika na powództwo ur. instygatora sądowego i jego donosicielów Norków od strony więźniów o dzieciobójstwo obwinionych w sądach Konfederacyi Generalnej Obojga Narodów roku 1774 dana », fos. 29-30: «Można pozwolić, że Żydzi kiedy dziecię zabili, bo bywają zabójstwa i byli za to sądzeni, ale i tego nie można nie przyznać, że byli za zabójców sądzeni, chociąż cale nie zabijali, jaki jest osobliwszy przykład w sprawie sandomierskiej, gdzie za mniemane zabójstwo chłopca z dóbr hrabiów Tarnowskich z opacznych dowodów osądzono na śmierć i stracono kilku Żydów, a ów człowiek do dziś dnia wielu tutejszym nawet osobom znajomy szczęśliwie żyje i o to do Sądu JO osobno intentowana sprawa».

[209] Shorr, Żydzi, nos. 143-144, pp. 239-243.

[210] Złość żydowska w zamęczeniu dzieci katolickich przez list następujący i dekreta grodzkie wydana (Lublin, 1774).

[211] Goldberg, Jewish Privileges, no. 57. Що стосується долі войславицьких євреїв у подальшому, то в 1779 р. це містечко стало власністю Гумбеліни Курдвановської, дочки Ф.Потоцького. Після пожежі 1780 р. Курдвановська дозволила тамтешнім євреям влаштувати синагогу, обрати рабина та побудувати школу і цвинтар. Відтоді було засновано громаду, і в 1790 р. в містечку було зареєстровано 182 єврeї, а в усій громаді — 244. Z.Guldon, L.Stępkowski, "Spis ludności żydowskiej w 1790 roku", BŻIH 3-4 (1986), 128.

[212] Mahler, "Z dziejów", 56-58.

[213] Wiadomości Warszawskie, 7 Sept. 1763, no. 72; Załuski, Morderstwa, 29; W.Smoleński, "Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku", in: W.Smoleński, Pisma historyczne, ii (Kraków, 1901), 245.

[214] AGAD, Księgi Kanclerskie, 52, fos. 150-152; Horn, Regesty, no. 284.

[215] S.Waltoś, Owoce zatrutego drzewa: Procesy i wydarzenia, które wstrząsnęły światem (Kraków, 1978), 95-96.

[216] AGAD, Zbiór Popielów, "Indukta sprawy o dzieciobójstwo czyli zamordowanie Marianny z rodziców Norków we wsi Grabiu w województwie mazowieckim, do opactwa płockiego należącej, zrodzonej, przez Żydów inkarceratów dnia 30 miesiąca marca roku 1774 spraktykowane, w sądzie Generalnej Konfederacji Obojga Narodów w Warszawie publicznie miana", 303, fo. 70: «Дитину всю поколото, ліве око вийнято, за вухами видовбано діри, руки та ноги розп'ято на кшталт хреста. [Її] було знайдено на роздоріжжі п'ять днів тому, тобто наступного дня після єврейських свят. Є ознаки того, що вбивці катували ще живу дитину, а після того, як із неї було випущено кров і душу, вона, хоча вже й мертва, з руками й ногами, розтягнутими у вигляді хреста, залишилася свідоцтвом християнського жертвопринесення».

[217] "Indukta sprawy", 64-71.

[218] "Replika na powództwo", 24-32.

[219] Ibid., 32: "І справедливо, бо такий спосіб здобуття істини більше приховує її , ніж виявляє. Людина, яку катують, або винесе тортури, або ні. Якщо винесе, то не скаже правди, але якщо вона не зможе винести тортур, то скаже неправду, бо, хоч і невинна, через біль зізнається у вигаданому злочині».

[220] Waltoś, Owoce, 97-98.

[221] J.Wijaczka, "Proces o sprzedaż dziecka z Izbicy Kujawskiej z 1779 roku", Ziemia Kujawska, 10 (1994), 87-90.

[222] AP Kraków, Castrensia cracoviensia relationes, 211, fos. 110-115; M.Bałaban, "Żydzi w Olkuszu i gminach parafialnych", in: M.Bałaban, Studia historyczne, 158; J.Pęckowski, Chrzanów, miasto powiatowe w województwie Krakowskim: Monografia (Chrzanów, 1934), 150-151.

[223] AP Kraków, Castrensia, 211, fos. 347-349. Зискелевич скаржився: «Можливо, в місті Хжанові дитина випадково вбилася, а тамтешні городяни підкинули її одному євреєві, купцю хжанівському, і приписують те вбивство євреям. Орендар же згаданих маєтків зараз двох євреїв без жодного офіційного обвинувачення наказав кинути до в'язниці. Тому потрібно дати наказ про звільнення згаданих в'язнів, доки не буде надійних доказів того лиходійства, яке з такого обвинувачення випливає для пристойного суду».

[224] S.Wodzicki, Wspomnienia z przeszłości od roku 1768 do roku 1840 (Kraków, 1873), 198-204; M.Bałaban, "Żydzi w Olkuszu", 162-165.

[225] P.Skarga, Żywoty świętych (Vilnius, 1579), 289.

[226] Tazbir, "Okrucieństwo", 56.

[227] S.Śleszkowski, Odkrycie zdrad, 95.

[228] Балабан, «Обвинения», 868.

[229] M.Bałaban, «Karaici w Polsce", in: M.Bałaban, Studia historyczne, 79-81.

[230] Щодо інших випадків кривавого наклепу в Литві див. вище текст, пов'язаний з примітками 170-171.

[231] Załuski, Morderstwa, 28-29; Smoleński, "Stan", 245.

[232] Smoleński, "Stan", 245.

[233] Peuckert, Ritualmord, cols. 727-732; див. також F.Frank, Mord rytualny wobec trybunału prawdy i sprawiedliwości (Warszawa, 1905).

[234] J.Kitowicz, Opis obyczajów za panowania Augusta III (Wrocław, 1950), 175.

ЄВРЕЙСЬКЕ МИСТЕЦТВО ТА АРХІТЕКТУРА В СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ГВІЗДЕЦЬКО-ХОДОРІВСЬКА ГРУПА ДЕРЕВ'ЯНИХ СИНАГОГ

Томас Губка

Дослідження, проведені для написання цієї статті, фінансувалися частково за рахунок ґрантів, наданих Національною фундацією сприяння гуманітарним наукам і Національною фундацією сприяння мистецтвам.

Основна відповідальність за зміст статті лежить цілком на авторі, але корисний внесок у неї зробило чимало людей, а саме: Міхаель Штайнлауф, Елеонора Берґман, Мюррей Росман, Гершон Гундерт, Адам Мілобендзький, Елліот Вулфсон, Айріс Фішоф, Марія та Казімеж Пєхотки, Ельханан Райнер, Хоне Шмерук, Керол Крінскі, Шалом Сабар, Зеєв Гріс, Славомир Парфянович, Ярослав Ісаєвич, Стасіс Самалавічус, Ісраель Бартал, Речел Еліор, Джозеф Гутман, Майкл Мікос, Марвін Герцог, Марк Епштейн, Сергій Кравцов, Вівіан Манн, Едвард ван Воолен, Давид Асаф, Бецалель Наркіс, Міра Фрідман, Ріхард Шонвальд, Ян Ягельський, Елліот Гінзбург, Самуель Гайльман, Володимир Чорновус, Аліза Коен-Мушлін і Джекоб Хонігсман.

У XVIII ст. в середніх містечках Східної Європи виник унікальний різновид дерев'яних синагог. Їх стиль характеризувався насамперед високою стелею-куполом, вписаною в традиційну східноєвропейську конструкцію рубленого даху. Хоча ці будівлі були разом зі своїми громадами майже цілком знищені нацистами, збережена документація про дерев'яні синагоги дає чимало інформації для аналізу народної культури східноєвропейських євреїв перед початком доби реформаторських і соціальних рухів і виникненням хасидизму[1].

Про дерев'яні синагоги можна дізнатися з наукових, народних і фотографічних джерел, а їх архітектура аналізувалася протягом більш ніж століття. За п'ятдесятилітній період, що передував їх знищенню під час Другої світової війни, було зібрано чималу кількість первинної документації, значна частина якої пережила війну й тепер зберігається в східноєвропейських, ізраїльських і віднедавна доступних пострадянських архівах[2]. Процес виникнення синагоги з внутрішнім куполом можна поділити на три історичні етапи: поступове, методом спроб і помилок, запровадження починаючи з кінця XVII — початку XVIII ст.; швидке поширення по всій Речі Посполитій впродовж XVIII ст.; припинення розповсюдження цілком розвинутої форми на початку XIX ст. Хоча в цій статті увагу зосереджено на дерев'яному різновиді з внутрішнім куполом, варто підкреслити, що існували й інші форми східноєвропейської синагоги. Повна історія спорудження синагог у цьому регіоні включає багато типів дерев'яних і кам'яних будівель і охоплює більш ніж 800-літній період проживання мільйонів євреїв у сотнях міст і містечок на величезній території — вдвічі більшій за територію теперішньої України[3]. На мапі (іл. 1) показано граничні межі будівництва дерев'яних шатрових синагог у колишній Речі Посполитій[4]. Ці синагоги дуже споріднені з іншими типами та стилями синагог — наприклад, із кам'яними однокупольними синагогами з більших містечок, — але дерев'яний тип із внутрішнім куполом відзначився у XVIII ст. значним поширенням на великій території дуже схожих будівель. Більше того — тимчасом як дерев'яні синагоги будувалися протягом тривалого періоду — починаючи з перших єврейських поселень, тобто принаймні з XIII ст., і аж до кінця 1930-х років, — виникнення типу з внутрішнім куполом є важливим поворотним пунктом у розвитку мистецтва спорудження дерев'яних синагог, пов'язаний з розвиненням торгово-містечкової культури східноєвропейських євреїв упродовж XVI — XVIII ст.



Іл. 1. Мапа Східної Європи з зазначенням граничних меж поширення дерев'яних синагог із внутрішнім куполом у Речі Посполитій. Кружальцями позначено шість містечок, що є предметом даного дослідження.

Цей нарис присвячено конкретній групі дерев'яних синагог XVIII ст., названих тут гвіздецько-ходорівською групою, в їх східноєвропейському контексті. Наша мета полягає у виявленні архітектурних ідей і будівельних традицій, породжених цими синагогами, й зокрема в наголошенні на ролі, яку відіграли в цьому процесі ідеї, що походять із єврейських джерел і єврейської громади. Для цього нам доведеться дослідити всі фази розвитку будівництва: фінансування, джерела натхнення, питання богослужби, проектування, спорудження, розпис, — а потім виявити відмінності між неєврейськими східноєвропейськими джерелами та джерелами, пов'язаними з місцевою й загальною єврейською громадою. Існуючі наукові дослідження архітектури дерев'яних синагог ґрунтуються здебільшого на східноєвропейських джерелах, і хоч єврейські джерела беруться до уваги більшістю науковців, фактично нам мало що відомо про роль євреїв у проектуванні та спорудженні дерев'яних

синагог[5]. Наприклад, традиції зовнішньої форми та дерев'яних конструкцій синагог були міцно пов'язані зі східноєвропейськими регіональними архітектурними традиціями, однак за винятком настінних розписів нам майже нічого не відомо про те, яким чином євреї могли брати участь у загальному будівельному процесі.

Розрізнюючи єврейські та неєврейські джерела проектів, ми ризикуємо вдатися до поляризованого тлумачення процесу архітектурного проектування, який насправді є надзвичайно цілісним і в випадку дерев'яних синагог об'єднує багато різновидів художньо-культурної традиції[6]. До того ж наголос на єврейських аспектах проектування синагог жодним чином не применшує значного східноєвропейського внеску, який із суто архітектурного погляду треба вважати значно більшим за будь-який єврейський вплив. Просто роль єврейських ідей потребує окремого уважного розгляду тому, що вплив цих ідей на архітектуру синагог досі не було чітко визначено й задокументовано сучасною наукою.

Гвіздецько-Ходорівська група

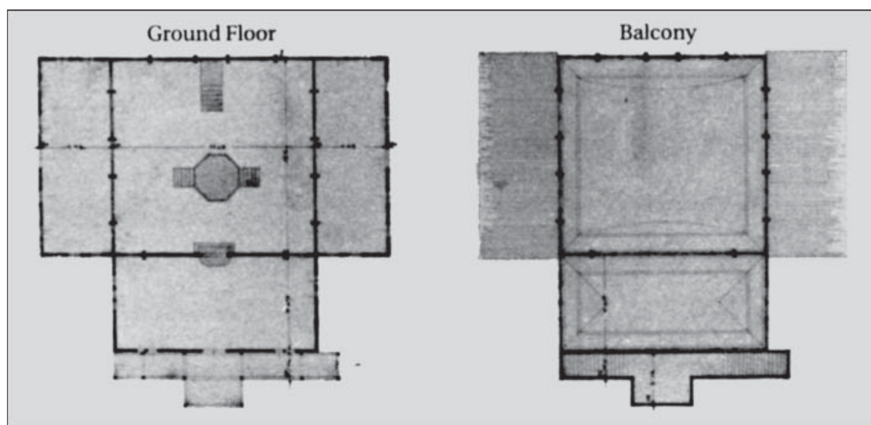
Гвіздецько-ходорівська група складається з шести дерев'яних синагог, побудованих і розписаних наприкінці XVII — в першій половині XVIII ст. на території навколо міста Львів. Синагоги Гвіздця та Ходорова було обрано тому, що вони є найстарішими повністю задокументованими будівлями з внутрішніми куполами[7]. Більшістю істориків давно визнані основні аналогії серед синагог цього регіону, включно з їх планами, будівельними матеріалами та методами, зовнішнім і внутрішнім стилем і деталями. Але найістотнішими свідченнями близької спорідненості цих споруд стали для дослідників підписані та датовані настінні розписи. У попередніх дослідженнях усі східноєвропейські дерев'яні синагоги зазвичай включалися до ширшої типологічної групи будівель, яка охоплювала й зразки всіх періодів і регіонів колишньої Речі Посполитої. Однак між типами синагог існують значні регіональні й часові відмінності[8]. Тому в даному дослідженні, задля точнішого аналізу розвитку конкретного архітектурного стилю, ми зосередили увагу на меншій, більш однорідній вибірці.

Усі головні ознаки синагог гвіздецько-ходорівської групи втілені в єдиному взірці: синагога в Кам'янці-Струмиловій, як і більшість

дерев'яних синагог XVIII ст., вирізнялася насамперед майстерно зробленою високою стелею, спорудженою всередині шатрового дерев'яного даху (іл. 2). Організація інтер'єру цієї синагоги, побудованої на початку XVIII ст., відповідала стандартам: майже квадратна в плані (приблизно 11 x 11,5 м), споруда мала стіни з тесаних колод і увінчувалася двоярусним шатровим дахом із низьким циліндричним склепінням у центрі стелі (іл. 3)[9].

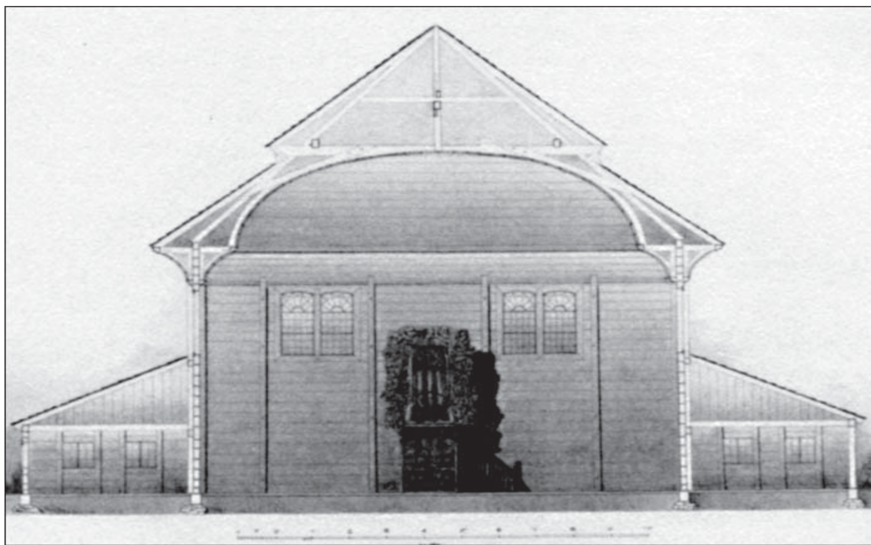


Іл. 2. Зовнішній вигляд дерев'яної синагоги в Кам'янці-Струмиловій (Україна). Тель-Авівський художній музей.

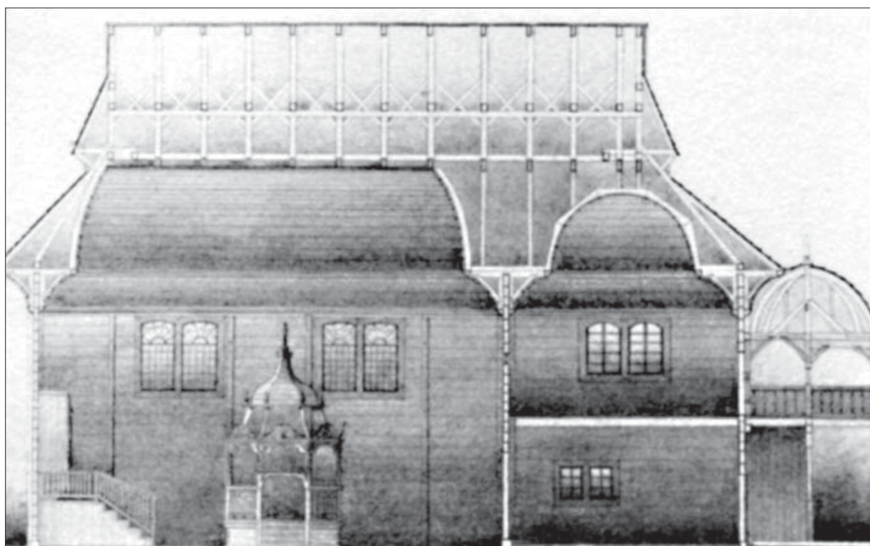


Іл. 3. План дерев'яної синагоги в Кам'янці-Струмиловій (Україна). Тель-Авівський художній музей.

Як і в більшості синагог внутрішньокупольного типу, головний молитовний зал у Кам'янці-Струмиловій організовано по осі між вхідними дверима в середині західної стіни, розташованою в центрі *бімою* — узвишшям для читання Тори — та ковчегом з сувоями Тори, розташованим посередині східної стіни (іл. 4). Різні допоміжні приміщення в низьких прибудовах оточували головний зал, а жіноча галерея з майстерно оздобленим зовнішнім балконом розташовувалася над входом, у великому приміщенні другого поверху. Обширне дерев'яне циліндричне склепіння, яке домінувало над внутрішнім простором, являло собою неконструкційний навіс, підвішений по центру оригінальної конструкційної системи — модифікації типової для східноєвропейської народної архітектури кроквяної конструкції даху. Як видно на малюнку з розрізом покрівлі (іл. 5), зовнішній, конструкційний дах і внутрішнє, додане склепіння формувалися по-різному й виконували не залежні одна від одної функції згідно з різними традиціями будівництва та історичного розвитку[10]. Пройшовши через кілька регіональних варіантів, основна конфігурація внутрішньокупольної синагоги (що її типовим взірцем є синагога з Кам'янки-Струмилової) стала стандартною формулою для східноєвропейської дерев'яної синагоги в середніх містечках Речі Посполитої XVIII ст.



Іл. 4. Дерев'яна синагога в Кам'янці-Струмиловій (Україна), розріз зі східного боку. Тель-Авівський художній музей.



Іл. 5. Дерев'яна синагога в Кам'янці-Струмиловій (Україна), розріз із південного боку. Тель-Авівський художній музей.

Розвиток внутрішньокупольних дерев'яних синагог

Розвиток і значення внутрішньокупольного типу дерев'яної синагоги, представленого гвіздецько-ходорівською групою, а також роль єврейської громади в цьому розвитку можна підсумувати у вигляді сімох взаємопов'язаних гіпотез, кожну з яких буде розвинуто в подальшому:

1. Дерев'яні синагоги з внутрішніми куполами, які вперше з'явилися приблизно між 1675 і 1725 роками, були радикально відмінними від попередніх (до 1700 р.) синагог; ця відмінність полягала в бароковому куполі, вписаному в традиційно-народну конструкцію даху.

2. Ці синагоги, хоч і споріднені з різними регіональними спорудами, як-от польські та українські народні дерев'яні церкви, були в своєму загалі унікальними будівлями — на відміну від будь-яких інших споруд сучасного їм оточення, тобто маленьких містечок XVIII ст. Відтак дерев'яні синагоги треба розглядати як єдиний тип будівель, складений із різних регіональних архітектурних стилів, в яких віддзеркалювалася своєрідна креативність місцевих східноєвропейських єврейських громад.

3. Підтримку й заступництво цьому новому типу синагог надавали осередки провідників і рабинів єврейських громад у тих середніх містечках, де вони будувалися, а не окремі маргінальні чи радикальні елементи цих громад.

4. Весь архітектурно-художній ансамбль синагоги з внутрішнім куполом треба розглядати як віддзеркалення основної течії юдаїзму, що була загальноприйнятою в середніх містечках Речі Посполитої в XVIII ст. На початку XIX ст. чимала частка цієї культури зазнала трансформації внаслідок виникнення хасидського руху. Тому дерев'яні синагоги є вагомим матеріальним проявом здебільшого незадокументованої дохасидської єврейської народної культури початку XVIII ст.

5. Включення в конструкцію майстерно виробленого купола створювало динамічне, пожвавлене місце богослужби; підкреслений купол підсилював ефекти висоти та освітлення, а також яскраві просторові особливості інтер'єру. Маючи спорідненість як зі східноєвропейськими монументальними спорудами пізнього бароко, так і з українськими народними церквами, синагоги з дерев'яними куполами все ж таки були унікальними гібридами, не схожими на жодні інші будівлі довкола.

6. Хоча загальний план і структура дерев'яних синагог відповідали освяченим часом взірцям, в окремих частинах їх архітектурних композицій простежується вплив кабалістичної літератури, зокрема книга «Зогар».

7. Організація майстерних настінних розписів дерев'яних синагог зумовлювалася літургічними міркуваннями й включала написи івритом (здебільшого щоденні молитви), вміщені на великих панелях. Ці тексти писалися на килимоподібному тлі з алегоричними фігурами тварин і декоративними рослинними мотивами. В стилістичному плані ці розписи пов'язані зі східноєвропейськими декоративними мотивами, але їх зміст і художні традиції походять із єврейських джерел, і виконувалися вони єврейськими митцями для єврейської громади.

Існуючі теорії

Марії і Казімежу Пєхоткам належать деякі з найкращих студій на тему дерев'яних синагог, і їхній науковий доробок вплинув на всі

наступні архітектурні дослідження. Однак на думку науковців про ці синагоги справили вплив і позаархітектурні теорії — наприклад, загальне усвідомлення економічного та соціального занепаду східноєвропейського єврейства після погромів Хмельницького 1648 р.[11] Коли йдеться про громади, які будували дерев'яні синагоги, то теорію занепаду єврейської громади треба врівноважити наявними даними про економічну та соціальну стабільність у багатьох містечках у XVIII ст. В наступних розділах, перш ніж сформулювати пояснення проектувальних ідей, що лягли в основу розвитку дерев'яних синагог, я накреслю групу пов'язаних між собою теорій, які позначилися на відповідному історичному аналізі.

Уявлення про штетл

Уявлення про злиденне існування східноєвропейської єврейської громади в маленьких містечках є дуже поширеним, а ставлення до нього — часто некритичним. Це уявлення є, безперечно, слушним, коли йдеться про документально підтверджений соціально-економічний занепад у штетлах російської «смуги осілості» XIX ст.[12] Однак такі детальні дослідження єврейських громад Східної Європи в XIX ст., як нещодавні праці Гершона Гундерта та Мюррея Россмана, не відтворюють картини злиднів і аж ніяк не підтверджують якогось економічного, соціального або релігійного занепаду[13]. Натомість у цих дослідженнях показується складне, багатокультурне середовище періоду до розділу Польщі, коли в містечках, що належали польським магнатам, зростала чисельність єврейського населення і в багатьох регіонах євреї відзначалися вельми успішним господарюванням і певним ступенем соціальної стабільності. Саме в цих містечках середнього розміру, розташованих у східній частині Речі Посполитої, за межами тих занепалих міських центрів, що найчастіше досліджуються фахівцями з економічної і соціальної історії, єврейське населення відчувало піднесення, а тамтешні громади будували дерев'яні та кам'яні синагоги нового, властивого лише цій місцевості типу[14].

Дерев'яні синагоги, що споруджувалися в цих середніх містечках, коштували громаді, безумовно, недешево — всупереч поширеній думці. У порівнянні з іншими будівлями такого самого масштабу дерев'яні синагоги вирізнялися застосуванням найвищих

критеріїв будівництва, майстерності та технічного досвіду, прийнятих у відповідних регіонах[15]. Багате дерев'яне різьблення ковчега та біми було в усі часи особливо коштовним елементом. Так, у синагозі в Ольchamp/Литва) ковчег і біма, подаровані синагозі заможними членами єврейської громади, були взірцями найвищої в усьому регіоні майстерності, порівнянної з найвишуканішими дерев'яними оздобами, виконаними в Польщі в другій половині XVIII ст.[16]

Уявлення про дерев'яне будівництво

Негативний образ дерев'яної синагоги в торгових містечках Східної Європи є типовим для кількох поколінь емігрантів із цього регіону. Це враження посилювали картини скрутного становища східноєвропейських євреїв у XIX ст., що відтворювалися в пресі чи художніх творах (як-от у п'єсі та фільмі «Скрипаль на даху»). У такій популяризованій формі образ «дерев'яного штетла» з його дерев'яною синагогою неминуче асоціювався зі східноєвропейською відсталістю та злиднями.

Однак у XVIII ст. використання дерева в будівництві вочевидь не було ознакою бідності чи відсталості. Хоча кам'яні будівлі, безперечно, являли собою найвищий стандарт будівництва, дерево було загальновизнаною нормою для більшості будівель в усіх містах, окрім найбільших, і використовувалося навіть у деяких найкрасивіших палацах, церквах і урядових будівлях того періоду[17]. До 1800 р. в східноєвропейських містечках середнього розміру з каменю будувалося лише кілька великих будинків, що призначалися зазвичай для католицької церкви та польської шляхти чи власників містечка[18]. Однак ця повсюдна перевага дерев'яної забудови змінилася в XIX ст., коли кам'яниці в середніх містечках Східної Європи стали здобувати дедалі більше визнання як засіб вирішення проблем, пов'язаних із виникненням пожеж, перенаселеністю та антисанітарією. Оскільки ця зміна в сприйнятті збіглася з загальним погіршенням умов життя широких мас східноєвропейського еврейства, особливо в російській «смузі осілості», на початок XX ст. дерев'яний штетл і справді став символом відсталості та злиднів[19]. Втім, цей негативний образ не слід застосовувати до містечок, які в ході свого розвитку у XVIII ст. будували дерев'яні синагоги на кшталт синагог гвіздецько-ходорівської групи.

Взаємозв'язок між дерев'яними та кам'яними синагогами

Дерев'яні синагоги, як правило, вважалися похідними від більших за розміром кам'яних синагог і другорядними порівняно з ними, але насправді обидва типи належать до найраннішого періоду єврейського поселення й обидва можуть претендувати на оригінальність і характерність протягом усього періоду їх одночасного розвитку[20]. Хоча взагалі поштовхом до створення внутрішніх дерев'яних куполів і справді могли слугувати історичні прецеденти серед кам'яних споруд (як синагог, так і церков), але в дедалі вишуканішій формі дерев'яного куполу XVIII ст. поєднувалися ідеї різного походження, внаслідок чого виник унікальний синтез, корені якого треба шукати не лише в склепінчастих кам'яницях.

Детальне порівняння дерев'яних і кам'яних синагог виявляє істотні відмінності у формі, особливостях освітлення та загальному просторовому ефекті. Ці відмінності чітко демонструє аналіз розрізів, де плавні, неперервні лінії типового кам'яного склепіння протиставляються нерівномірно ступінчастій, багатоярусній стелі (часто з глибокими нішами) типового дерев'яного купола (іл. 6), де просторовий ефект досягається завдяки контрасту між конструктивним елементом і неконструктивною вставкою. Отже, дерев'яний купол і кам'яне склепіння створювали різні типи сприйняття простору, виявляючи різні просторові концепції синагоги й підкреслюючи істотну відмінність між застиглою конструктивною раціональністю кам'яного склепіння та вібруючою, таємничою складністю дерев'яного купола[21].

Відмінності між дерев'яним і кам'яним склепінням наводять на думку, що в XVIII ст. існували два паралельні, подекуди пересічні, однак різні типи східноєвропейської синагоги: кам'яна традиція, вінцем якої в XVII ст. став тип із дев'ятисклепінчастим планом, і дерев'яна традиція, що увінчалася в XVIII ст. внутрішньокупольним типом[22]. Залишається з'ясувати, чи були ці головні архітектурні відмінності між дерев'яними та кам'яними синагогами віддзеркаленням стилістичних і естетичних уподобань, а чи вони свідчили про глибші — літургійні чи культурні — відмінності між більшими містами й містечками, де будувалися здебільшого кам'яні синагоги, та середніми містечками, де переважали дерев'яні синагоги. Але що б не означали ці відмінності, головна, визначальна ознака дерев'яної синагоги — багатоярусний внутрішній купол



Іл. 6. Співставлення розрізів даху дерев'яної та кам'яної синагог. (а) Пінчов; (б) Ходорів. На підставі креслень із видання: Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*.

— вочевидь не належала до компонентів типової кам'яної синагоги (або церкви) того самого періоду. Отже, ідею щодо прямого походження й залежності дерев'яних синагог від кам'яних треба скоригувати таким чином, аби вона узгоджувалася з теорією паралельного розвитку цих двох основних типів синагоги.

Взаємозв'язок між східноєвропейськими дерев'яними будівлями та дерев'яними синагогами

Історики архітектури найчастіше вбачають вплив, справлений на дерев'яні синагоги, в різних східноєвропейських регіональних і місцевих будівельних традиціях тих країн, де селилися євреї. У цьому плані найбільше згадуються два джерела: народна архітектура Східної Європи, особливо дерев'яні церкви, та монументальна барокова архітектура будівель, що належали католицькій церкві та польській аристократії [23].

Для того, щоб зрозуміти вплив цих джерел, важливо оцінити той культурний контекст, у якому єврейські громади зводили свої синагоги. Оскільки євреї становили меншість серед населення й мали обмежений доступ до будівничих професій, на спорудах, що будувалися для єврейської громади, неуникно позначалися стиль і методи, прийняті у відповідних регіонах. Відтак єврейська архітектура була (і не могла не бути) нерозривно пов'язаною з панівними архітектурними стилями та будівельними методами навколишньої місцевості.

Однак цей вимушено залежний характер єврейського будівничого лексикону не завадив єврейським громадам Речі Посполитої побудувати надзвичайно своєрідні споруди. Інтерпретація цієї своєрідності з урахуванням її контексту є складною та багатогранною, залишаючись джерелом значних суперечок і плутанини. Внести ясність у це питання, можливо, допоможе окремий розгляд впливів на інтер'єри та екстер'єри дерев'яних синагог.

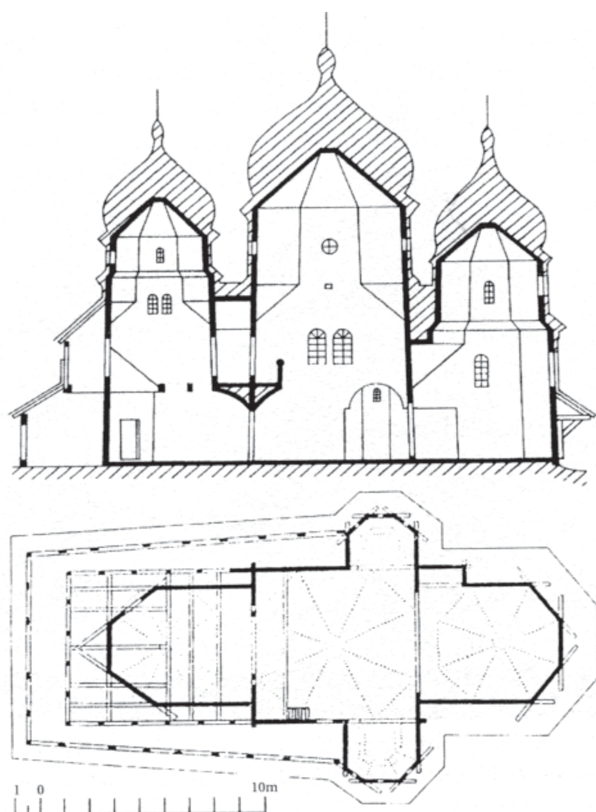
Екстер'єр

Екстер'єри дерев'яних синагог, включно з їх конструктивною системою, зазнали сильного впливу архітектури як народних дерев'яних споруд, так і світських і релігійних (християнських) будівель у високому стилі[24]. До головних особливостей, запозичених будівниками дерев'яних синагог, належать форма багатоярусного даху, орнаментально-декоративне різьблення по дереву, подвійні бокові вежі (на деяких синагогах), системи кроквяних ферм і (повсюдно) системи ставлення рублених стін із необроблених колод. Разом усі ці «запозичені» ознаки становили цілий комплекс будівельних компонентів, однак навіть ці істотні аналогії між дерев'яними синагогами та навколишньою регіональною архітектурою не спричиня-

лися до виникнення однакових будівель. Навіть у контексті своїх громад і в порівнянні з місцевими спорудами дерев'яні синагоги залишалися надзвичайно характерними будівлями[25]. Простіші, ширші, центровані пропорції типової дерев'яної синагоги контрастують із меншими, зазвичай багатоверхими, витягнутими пропорціями місцевої дерев'яної церкви такого самого масштабу (найчастіше порівняння), типовим прикладом якої є церква св. Юра в Дрогобичі, побудована в 1659—1660 рр. (іл. 7 і 8). Хоча науковцям, не знайомим із народною архітектурою Східної Європи, силуети та екзотичні форми дахів церков і синагог можуть здаватися схожими, за ближчого розгляду стає помітним, що попри застосування однакових конструктивних елементів у їх будівничих виходили аж ніяк не однакові споруди (порівн. іл. 1 і 7).



Іл. 7. Екстер'єр дерев'яної церкви св. Юра в Дрогобичі. Джерело: T.D.Hewryk, *Masterpieces in Wood: Houses of Worship in Ukraine.*



Іл. 8. План і розріз дерев'яної церкви св. Юра в Дрогобичі. Джерело: T.D.Hewryk, *Masterpieces in Wood: Houses of Worship in Ukraine.*

Інтер'єр

Інтер'єри дерев'яних синагог також зазнали сильного впливу місцевих будівельних традицій Східної Європи, але, незважаючи на аналогії, давно помічені дослідниками архітектури, в цілому інтер'єри синагог є унікальними архітектурними витворами, що належать до числа найоригінальніших в історії синагогальної архітектури. За детального аналізу виявляється, що творці цих інтер'єрів справді скористалися найрізноманітнішими східноєвропейськими художніми й архітектурними джерелами, що легко помітити, наприклад, при порівнянні ковчегів і вівтарів, орнаментального різьблення по дереву та декоративних мотивів стінних розписів[26]. І все ж таки ці ідеї було піддано вільній інтерпретації, внаслідок чого

виникли гібридні витвори, що мали назагал вторинний, але водночас оригінальний характер, віддзеркалюючи суто єврейський художньо-літургійний досвід.

Задля повної перевірки цього твердження про оригінальність синагогальної архітектури нам знадобилося б піддати детальному співставленню численні елементи інтер'єру, а це виходить за рамки даного нарису. Проте можна сподіватися, що для підтвердження цієї тези вистачить стислого аналізу головного, визначального елемента — купола. Багатоярусний дерев'яний купол на перший погляд здається не пов'язаним із єврейськими джерелами чи впливами — головним чином тому, що його попередників можна виявити в більшості східноєвропейських архітектурних традицій — як світських, так і церковних. Дерев'яні куполи та циліндричні склепіння місцевих церков, особливо рублені бані українських уніатських (католицьких) і православних народних церков, є регіональними попередниками піднесених стель синагог і згадуються більшістю науковців[27]. Майстерно виконані барокові куполи католицьких церков і монументальних світських споруд є одними з найпослідовніших елементів східноєвропейської архітектури XVII і XVIII ст., і ці взірці особливо вплинули на будівників дерев'яних синагог[28]. Крім того, як зазначалося вище, склепіння кам'яних синагог були одним із найбільш імовірних джерел походження куполів дерев'яних синагог. Інакше кажучи, взірців для натхнення у вигляді піднесених стель і куполів будівельникам XVIII ст. не бракувало.

Ці різноманітні взірці і справді постачали ідеї, які майстерно використовувалися будівничими синагог. У найбільш зрілий період розвитку — наприкінці XVIII ст. — деякі східноєвропейські барокові методи організації простору було запозичено при спорудженні синагог, аби створити цілком нове, телескопічне склепіння, в якому декоративні балкони і глибокі ніші підкреслювали видиму висоту та глибину купола, створюючи драматичне відчуття якоїсь просторової таємниці (див. іл. 4 і 7)[29]. Цей метод відрізнявся від звичайних методів будівництва кам'яниць і не мав прецедентів у місцевій дерев'яній архітектурі Східної Європи. Така гіперболізація барокового методу скорочення простору була, мабуть, найоригінальнішою архітектурною ознакою різновиду внутрішньокупольних дерев'яних синагог.

У перших зразках купольних синагог гвіздецько-ходорівської

групи були лише натяки на глибокі ніші та драматичні просторові ефекти пізніших синагог. Однак просторовий характер цих перших куполів все ж таки істотно відрізнявся від навколишніх споруд (порівн. іл. 4 і 8). Зазвичай внутрішні об'єми синагог були значно ширшими, а їх куполи — набагато вищими за куполи різних місцевих церков, з якими ці синагоги найбільше асоціюються. Крім того, більшість польських і українських церков в усі періоди й у всіх регіонах мала пласкі стелі. Однак варто відзначити, що деякі інші типи європейських дерев'яних церков і світських будівель, як-от Благовіщенський костел в Томашові-Любельському (Польща, 1727)[30], більш тісно пов'язані з дерев'яними синагогами — як джерела контекстуального, асоціативного впливу. Проте назвати головним джерелом їх архітектури якусь одну традицію неможливо.

Контекст будівництва синагог

Це поєднання ідей певною мірою заважало сприймати дерев'яні синагоги як видатні релігійно-культурні пам'ятки, створені відповідними єврейськими громадами. І це шкода, бо, як доводиться в цій статті, їх треба вважати витворами саме єврейських громад, а відтак — надзвичайно яскравими віддзеркаленнями панівного напрямку культури юдаїзму початку XVIII ст. Адже попри невеличкі зовнішні та архітектурно-стильові відмінності між окремими будівлями більшість дерев'яних синагог цього періоду проектувалися й функціонували схожим чином, віддзеркалюючи вплив спільної для всіх богослужби. Якщо порівняти тогочасні містечка, які будували в себе дерев'яні синагоги, то в основі їх архітектурної та культурної єдності теж можна виявити певний набір однакових соціально-економічних моделей[31].

1. Наприкінці XVII і протягом XVIII століть через значний приріст єврейського населення по всій Речі Посполитій виникла потреба в численніших і місткіших синагогах, а також прискорилася заміна старих, невеличких будівель синагог у торгових містечках східних і південних регіонів. Збільшення населення часто супроводжувалося зміною статусу містечкової єврейської громади — з однієї з кількох меншин на найбільшу меншину в місті[32]. Коли в містечках будувалися синагоги з внутрішніми куполами, їх єврейське населення часто складало вже чисельну більшість (або наближалося до цього) й користувалося чималим впливом, особливо в сфері комерції і торгівлі.

З цього погляду дерев'яні синагоги можна вважати (як, гадаю, й замислювалося їх творцями) самодостатніми архітектурними символами економічно розвинутих, переважно єврейських містечок.

2. Будівництво синагог було пов'язане зі зростанням населення, але найчастіше відбувалося в періоди відносної економічної і соціальної стабільності. Дерев'яне будівництво ніколи не було дешевим, особливо для єврейської громади, яка мала обмежений доступ до будівничих професій[33]. Попри те, що це нібито суперечить загальним уявленням про соціально-економічний занепад після 1648 р., в містечках, де будувалися дерев'яні синагоги, спостерігалася відносна економічна та соціальна стабільність — навіть після руйнації, спричиненої повстаннями Хмельницького[34]. Так було, безперечно, в містечках гвіздецько-ходорівської групи, та й в інших містечках по всій Речі Посполитій, де будувалися дерев'яні синагоги[35].

3. Складність здійснення проекту будівництва дерев'яної синагоги вимагала спільної підтримки з боку всієї єврейської громади маленького містечка, оскільки будівництво нерідко розпочиналося в атмосфері суперництва й неприязні з боку церкви та городян (купців-християн). Будівельні обмеження (наприклад, заборона єврейським купцям займати торгові квартали в центрі міста, особливо на міській площі) також ускладнювали вибір місця для будівництва[36] й зумовлювали потребу в солідарній підтримці з боку провідних інстанцій єврейської громади: кагалу, рабинату та впливових городян[37]. Зважаючи на численні перешкоди, зведення дерев'яної синагоги на початку XVIII ст. само по собі було переконливою ознакою стабільності, внутрішньої єдності та фінансової забезпеченості місцевої єврейської громади.

4. Схвалення проекту будівництва (або принаймні мовчазна згода з ним) з боку польського короля, місцевих магнатів, церкви чи інших неєврейських органів теж було необхідним[38]. Є дані, які свідчать про те, що проекти будівництва синагог у містечках, які знаходилися в приватній власності (як-от ті, що належать до гвіздецько-ходорівської групи), нерідко здобували активну підтримку з боку місцевих правителів-магнатів, котрі мали чималий зиск від внеску єврейської громади в економічне процвітання містечка[39]. У королівському місті Пшедбуж (Польща) польська монархія надавала фінансову підтримку відновленню дерев'яної синагоги, знищеної пожежею, яке було завершено в 1760 р.[39]

Особливо промовистою, хоч і опосередкованою, ознакою підтримки будівництва дерев'яних синагог з боку основних інституцій суспільства є існування добре відомих єврейських малярів і розписаних ними інтер'єрів синагог. Працюючи групами, які, мабуть, можна назвати місцевими школами, вони створили витончені традиції синагогального декоративного мистецтва, вписавши давньоєврейські тексти в щедро оздоблені стінні розписи[41]. Хоча конкретних розповідей і згадок про замовлення цих розписів не виявлено, виникнення художньої форми, в якій складовою розпису стають давньоєврейські написи та молитви і яка займає таке помітне місце в синагозі, могло відбутися лише за повного сприяння та активної фінансової підтримки з боку найвищих органів відповідних громад. Відтак синагоги з внутрішніми куполами та їх майстерні розписи можна вважати віддзеркаленням основних релігійних і культурних цінностей, сповідуваних цими громадами. Майстри Ісаак бен Єгуда Лейб і Ізраїль бен Мордехай із Яришева (Україна), які розписували синагогу в Гвіздці (див. нижче), були, мабуть, пов'язані з місцевою малярською школою, що діяла в львівському регіоні в першій половині XVIII ст.[42] Іншим відомим маляром був Елієзер, син Шломо Каца Зусмана — кантора синагоги в Бродах (Україна). З 1732 по 1742 р. він розписав інтер'єри кількох німецьких дерев'яних синагог, в тому числі синагоги міста Горб, що зберігається тепер у Музеї Ізраїлю[43].

Історичний розвиток

Нам мало що відомо про дерев'яні синагоги, які передували типові з внутрішнім куполом — приблизно до 1700 р.[44] Хоча взагалі правильно вважається, що дерев'яні синагоги є похідними від кам'яних, а кам'яне склепіння справило вплив на купол у дерев'яній синагозі, треба зазначити, що існували дерев'яні синагоги, старші за деякі з найбільш ранніх відомих нам кам'яних синагог, тож ці дерев'яні попередники теж могли вплинути на пізніші зразки, побудовані з каменю[45]. Цей тип дерев'яної синагоги, що передувала кам'яній на тому самому місці, зустрічався в середині XVI ст. в одному досі не відомому місці у Львові. Нещодавно виявлений малюнок, наведений Ярославом Ісаєвичем, являє собою шкіц із щоденника 1578 р. одного німецького мандрівника, на якому зображено рублену синагогу, схожу з більш

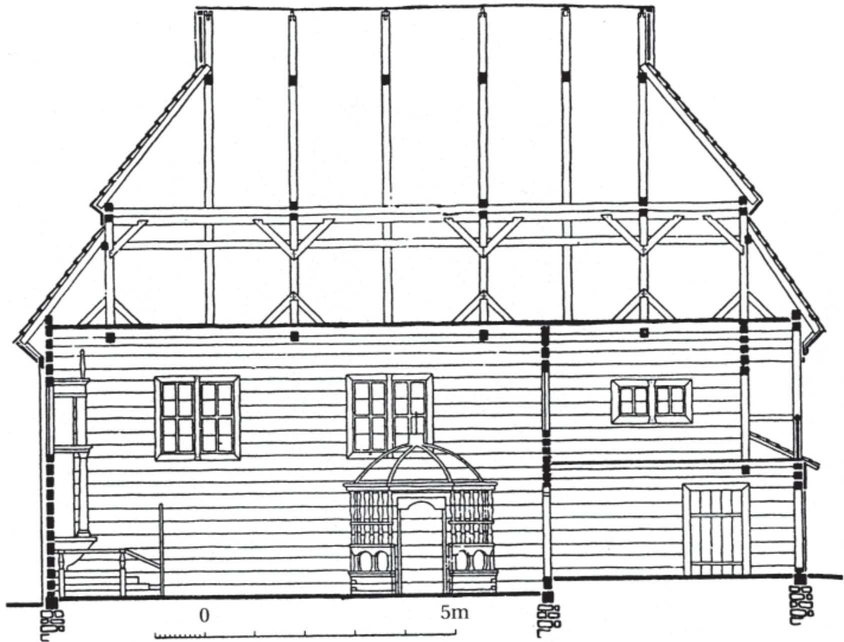
майстерно виконаними дерев'яними будівлями того періоду (іл. 9)[46]. Ця будівля була, мабуть, дерев'яною синагогою, що згоріла в 1624 р. і була замінена в 1632—1633 рр. на знамениту львівську Передміську синагогу — один із перших зразків кам'яної синагоги з дев'ятьма склепіннями[47]. Інтер'єр цієї ранньої дерев'яної синагоги невідомий, але порівняння з відомими нам аналогічними дерев'яними церквами та світськими будівлями того періоду дозволяє припустити, що вона мала пласку стелю або низьке дерев'яне циліндричне склепіння[48]. Хоча малюнок львівської будівлі є рідкісним зображенням дерев'яної синагоги до 1700 р., він, мабуть, може вважатися символом багатьох інших дерев'яних синагог, відомих нам лише за документами.



Іл. 9. Малюнок XVI ст., невстановлена дерев'яна синагога, Львів. Джерело: Щоденники Мартина Ґруневеґ, Ґданьська бібліотека.

Синагога в Яблоневі (Україна), що знаходиться на відстані 50 миль (80 км.) на південь від Львова, є зразком дерев'яної синагоги, побудованої перед самим початком XVIII ст. Зовні вона схожа на ту давню львівську синагогу і є однією з трьох найстаріших і досить добре описаних дерев'яних синагог, що збереглися до XX ст. Побудована між 1674 і 1700 роками, вона відрізнялася від більшості дерев'яних синагог пласкою стелею, підвішеною до традиційної трикутної конструкції, що заповнювала весь дах[49]; цікаво, що в ній був відсутній піднесений купол, який пізніше став характерною ознакою дерев'яних синагог у цьому регіоні (іл. 10), тому для даного дослідження вона є особливо важливою. Завдяки пласкій стелі

інтер'єр яблонівської синагоги дуже нагадував традиційні церкви Галичини (південної Польщі та західної України). Саме унікальний характер митецького дерев'яного купола є однією з найвиразніших характеристик дерев'яних синагог, що відрізняє їх від навколишніх будівель.



Іл. 10. Розріз синагогі в Яблоневі. Тель-Авівський художній музей.

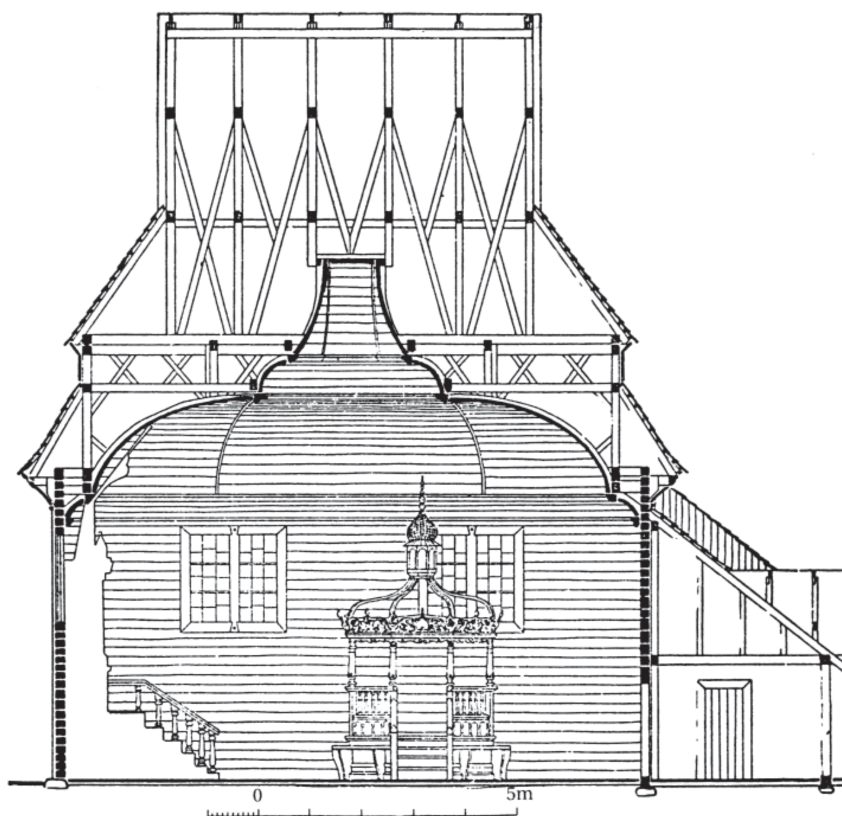
Разючим контрастом із пласкою стелею та прямокутною формою яблонівської синагоги постають піднесене, шатроподібне перекриття гвіздецької синагоги та багатоярусне склепіння ходорівської синагоги. Хоча ці три синагоги було зведено в одному й тому самому регіоні, оздоблено митцями однієї школи й, можливо, побудовано або реконструйовано в остаточному вигляді в межах двадцяти років одна після одної, піднесені перекриття гвіздецької та ходорівської синагог являють собою дуже помітний поворот у розвитку східноєвропейської синагогальної архітектури. Добре описані будова та розпис внутрішнього купола гвіздецької синагоги (прибл. 1720—1729 рр.) немовби акцентують увагу на появі в

архітектурному лексиконі звичайної дерев'яної синагоги першого шатроподібного купола (іл. 11 і 12). Кілька джерел підтверджують заміну первісного низького циліндричного склепіння новим різновидом центрального перекриття. Дослідники початку XX ст. відзначили, що первісна конструкція даху не була розрахована на купол нового типу й міцність даху істотно зменшилася, коли під новий купол було зрізано первісні сволоки[48]. Тому при завершенні синагоги в 1729 р. пірамідальна стеля являла собою ранню, експериментальну модель шатроподібного купола східноєвропейської синагоги.



Іл. 11. Зовнішній вигляд дерев'яної синагоги у Гвіздці (Україна). Тель-Авівський художній музей.

Піднесена стеля ходорівської синагоги являла собою круте циліндричне склепіння, що спиралося на верхівки двох виступаючих падуг (іл. 13 і 14). Ця синагога користується, мабуть, найширшим визнанням завдяки своїм часто згадуваним майстерним розписам. Розписана модель її стелі експонується в Музеї діаспори в Тель-Авіві. Щодо дати завершення цього купола висловлювалися різні думки, хоча найвірогіднішим є період між 1700 і 1714 рр. Важливо підкреслити, що жоден розписаний купол дерев'яної синагоги неможливо точно

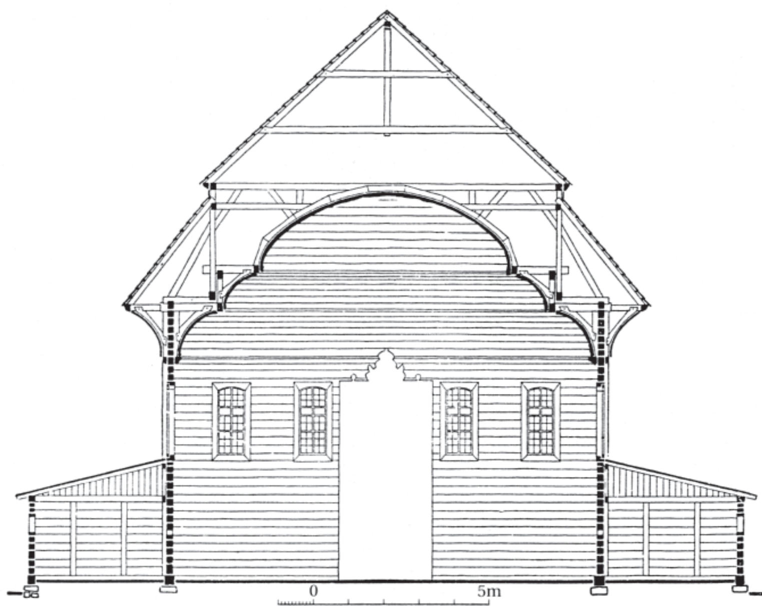


Іл. 12. Розріз дерев'яної синагоги у Гвіздці (Україна). Тель-Авівський художній музей.

датувати періодом до 1700 р., а більшість датованих куполів було споруджено й розписано після 1725 р.[51], і це є підтвердженням того, що внутрішні куполи гвіздецької і ходорівської синагог були першими зразками нової форми синагогальної архітектури. Пізніші синагоги зводилися з дотриманням загальних принципів ходорівської моделі, яка, набуваючи дедалі майстерніших конфігурацій, зрештою стала основним взірцем для більшості дерев'яних синагог XVIII ст. у середніх містечках Речі Посполитої.



Іл. 13. Зовнішній вигляд дерев'яної синагоги в Ходорові (Україна). Тель-Авівський художній музей



Іл. 14. Розріз дерев'яної синагоги в Ходорові (Україна). Тель-Авівський художній музей.

Розвиток проектування

Відсутність будь-яких документів стосовно архітекторів або проектів дерев'яних синагог спантеличувала дослідників відтоді, як наприкінці XIX ст. вони почали збирати про це інформацію. Щодо особистостей цих архітекторів було чимало спекуляцій, особливо щодо їхнього єврейського чи неєврейського походження, але ми так і не маємо точних даних про те, хто були ці проектувальники, звідки вони прийшли і як проектували свої будівлі[52]. Через п'ятдесят років після знищення цих синагог перспектива виявити конкретних проектувальників виглядає дуже малореальною.

Однак у нас залишається можливість підійти до питання проектування синагог і ролі євреїв у цьому процесі з погляду ідей, які впливали на їх спорудження. Наприклад, їх зовнішній вигляд і конструктивні системи, як наголошувалося в цій статті, тісно пов'язані з регіональними східноєвропейськими джерелами, наводячи на думку про місцевих проектувальників або місцеві впливи, тимчасом як внутрішнє впорядкування й деталізація — явно єврейського походження й відтак можуть свідчити на користь єврейських проектувальників і єврейських впливів.

Навряд чи можна сумніватися в тому, що євреї брали активну участь у проектуванні власних синагог, особливо їх інтер'єрів. Важко було лише з'ясувати спосіб і міру цієї участі. Це питання не піддавалося аналізу й внаслідок знищення східноєвропейських єврейських громад, і внаслідок відсутності в будь-яких країнах світу інформації, пов'язаної з проектуванням синагог до 1800 р.[53] Усі дослідники синагог погодяться, мабуть, із тим, що в основі планування й організації синагоги лежать традиційні єврейські джерела: про це свідчить загальна одностайність вигляду синагоги в усі часи й в усіх регіонах. Ми можемо припустити, що ці єврейські проектувальні ідеї доводилися до відома професійних проектувальників або будівельників (чи то письмово, чи то усно) відповідно до неписаних, усних традицій. Однак дослідження єврейської літератури не дали помітних результатів у плані виявлення потенційних проектувальних ідей, що вплинули на будівництво дерев'яних синагог, а якщо ширше — то й узагалі будь-яких синагог.

Брак подробиць щодо спорудження синагог у стародавній і середньовічній літературі відзначався неодноразово, хоча в пізніших

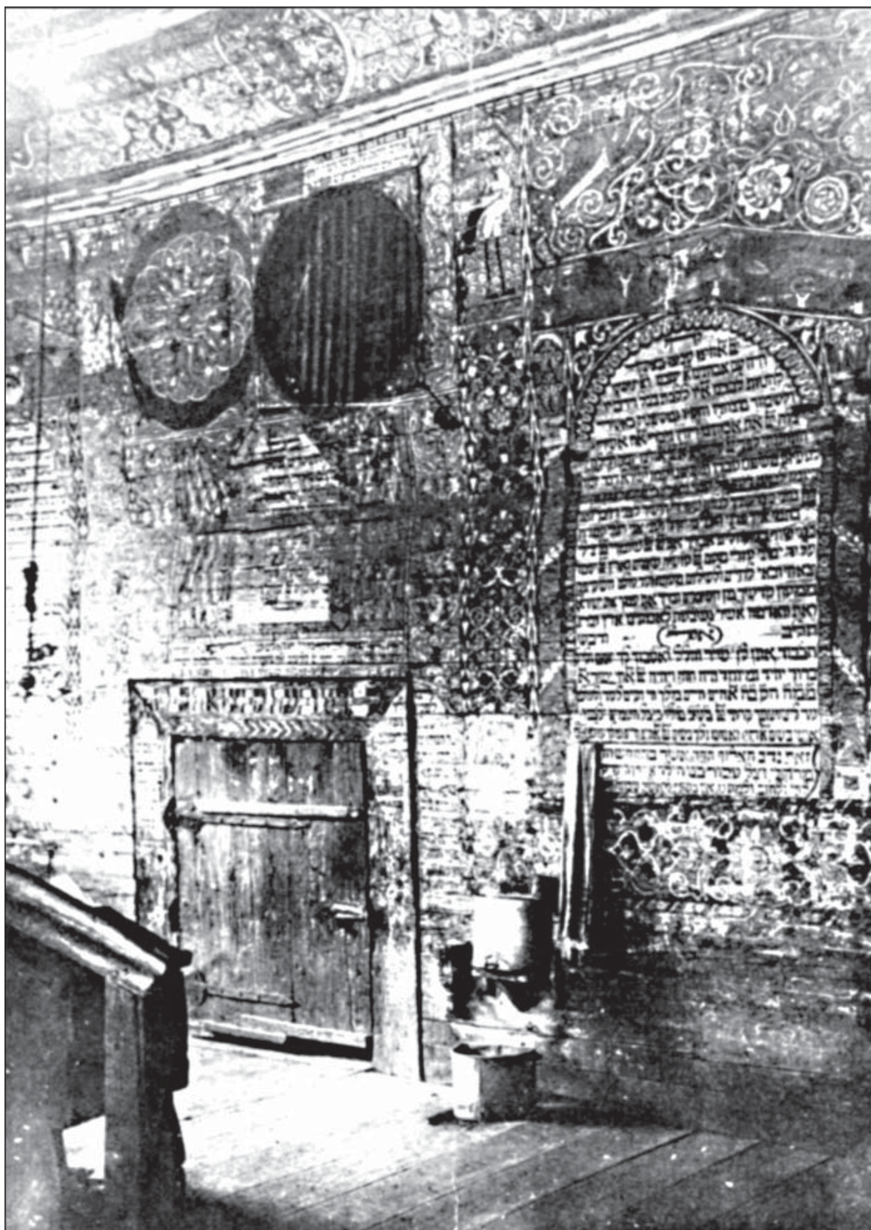
джерелах, як-от у «Шулхан аруху» Йосефа Каро, можна знайти якісь загальні речі стосовно проектування синагог[54]. Однак найпотужніше, мабуть, джерело ідей для проектування східноєвропейських дерев'яних синагог — книгу «Зогар» — належним чином не було досліджено. Його вивчали зазвичай як езотеричний текст, але фактично в ньому міститься чимало практичних архітектурних рекомендацій щодо спорудження синагог. У моїй статті «Синагога "Шаар гашамаім" у Гвіздці» наводяться численні місця з «Зогара», які вочевидь слугували керівними настановами (прямо чи опосередковано, через вторинні джерела) для архітектурної організації і деталізації східноєвропейських синагог, особливо дерев'яних синагог гвіздецько-ходорівської групи[55]. Це — рекомендації і детальні інструкції по багатьох аспектах проектування синагог, в тому числі стосовно їх орієнтації і розташування; детальні вказівки щодо дванадцяти вікон у молитовній залі та спеціального ґратованого вікна в західній стіні; підтримка плану спорудження синагог із чотирма опорними стояками або пучковими колонами; загальне схвалення таких форм мистецтва, як стінні розписи; заохочення до оздоблення синагог; часті згадки про Скинію як взірець для проектування синагог; запозичення історій і образів із «Зогара» як орієнтирів у розробці різноманітних архітектурних деталей[56]. Ці інструкції часто мали відверто дидактичний характер, тож ми не маємо підстав сумніватися в тому, що в «Зогарі» містився свідомий замір впливати на організацію та будівництво синагог. Якщо ретельно співставити цей текст із конкретними будівлями, то можна побачити точну відповідність інструкціям «Зогара» багато яких із будівельних характеристик синагог гвіздецько-ходорівської групи. Наприклад, кожна з шістьох синагог мала, згідно з настановами «Зогара», дванадцять великих вікон. Із попереднього дослідження виявляється, що «Зогар» впливав і на інші форми польських синагог, в тому числі кам'яних, впродовж більшої частини XVII і XVIII ст.

Прямі аналогії між настановами «Зогара» та реальним спорудженням синагог у Польщі свідчать про могутній вплив твору, який, за словами Гершома Шолема, набув у єврейських громадах доновочасної Східної Європи канонічного статусу[57]. Якщо деякі з архітектурних директив «Зогара» мали загальний характер і могли тлумачитися широко, як-от недвозначна підтримка візуального й естетичного аспектів внутрішнього оформлення синагоги, то

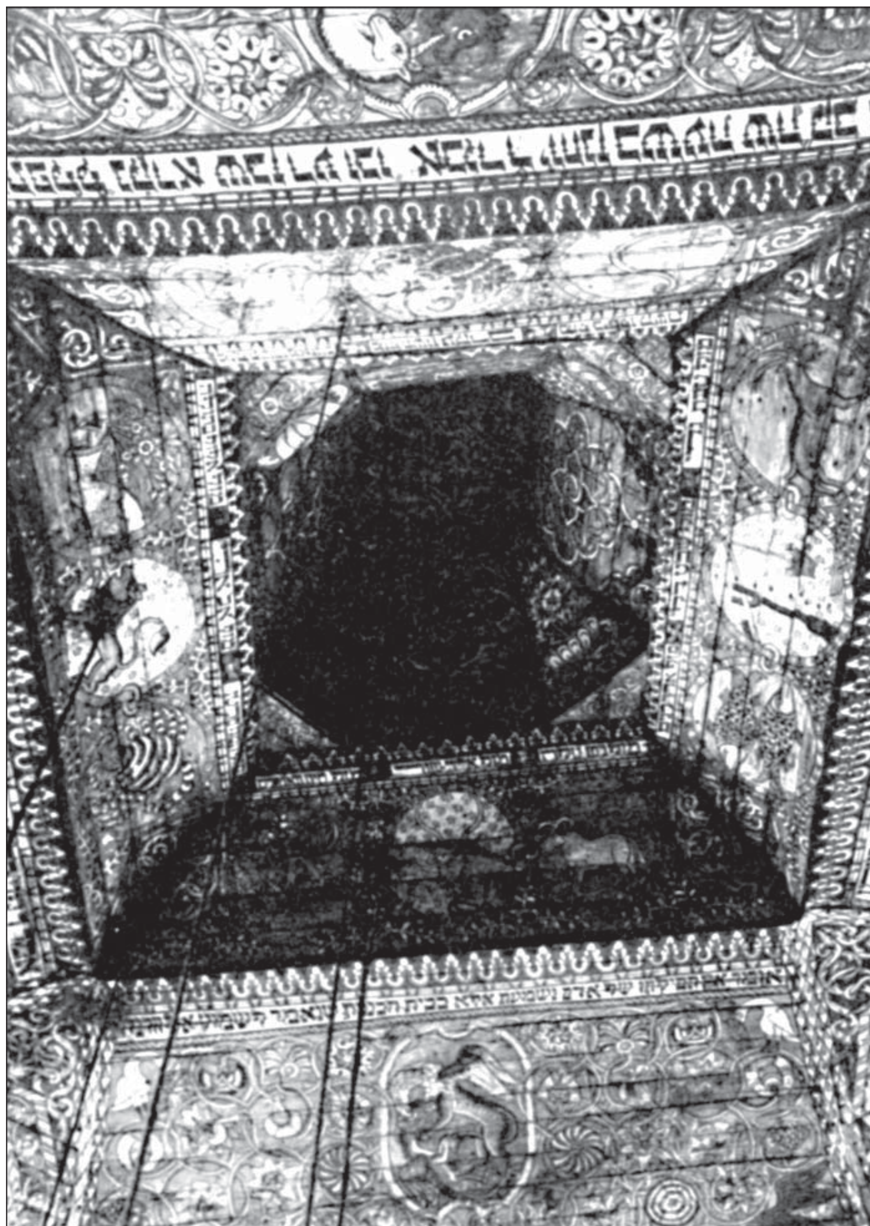
інші рекомендації — наприклад, щодо дванадцяти великих вікон у молитовній залі, кожне з яких поділено на п'ятдесят віконець, — було сформульовано конкретно й надзвичайно детально[58]. На відміну від біблійних формулювань, які не писалися спеціально для синагог, хоч і застосовувалися до них, як, наприклад, часто цитований вірш «З глибин взиваю до тебе, Господе» (Пс. 130, 1)[59], архітектурні настанови «Зогара» було написано немовби з конкретною метою впливу на проектування та будівництво синагог[60]. Існування подібних детальних і вагомих рекомендацій щодо спорудження синагог, які походили з такого впливового джерела, є дуже переконливим свідоцтвом вирішальної ролі єврейського натхнення і єврейських ідей у проектуванні та зведенні дерев'яних синагог. Якщо ця гіпотеза щодо впливу «Зогара» є слушною, вона могла б пов'язати єврейські джерела з проектуванням і спорудженням дерев'яних синагог. Вона наводить також на думку про існування певного механізму передання єврейських ідей місцевим будівельникам або архітекторам, не завжди обізнаним у єврейській літургічній або синагогальній традиції.

Стінопис

Як і в усіх дерев'яних синагогах гвіздецько-ходорівської групи, поверхня всього інтер'єру синагоги в Гвіздці була вкрита немовби яскравим килимом — стінописом, який складався з написів і декоративних елементів. Розпис нижньої частини стін, який виконувався поступово, приблизно з 1675 по 1720 р., являв собою ряд майстерно вироблених панелей з івритськими написами, які складалися в певну композицію, що нагадувала прикрашені сувої Естер або титульні аркуші перших друкованих книг (іл. 15)[61]. Розпис купола, завершений у 1729 р., демонструє більш одностайні, симетричні композиції з етичними написами, алегоричними фігурами та рослинними мотивами, увінчані зодіаком у вищій точці лійкоподібного шатрового купола (іл. 16).

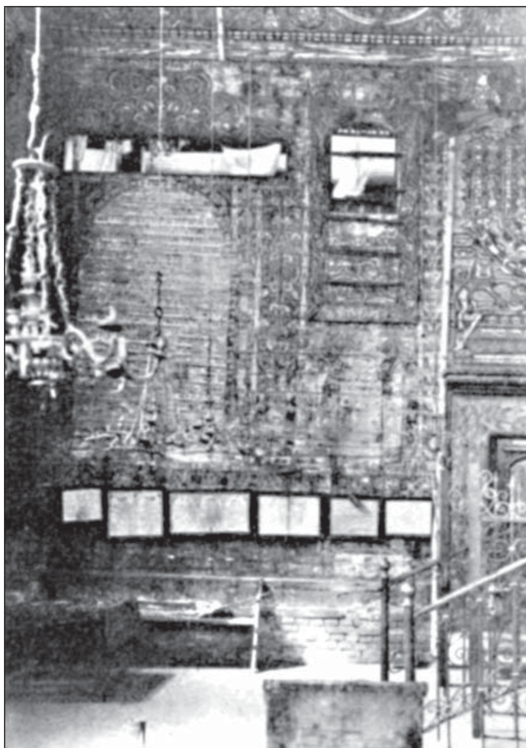


Іл. 15. Розпис західної стіни дерев'яної синагоги в Гвіздці (Україна). Тель-Авівський художній музей.



Іл. 16. Розпис купола дерев'яної синагоги в Гвіздці (Україна). Тель-Авівський художній музей.

Розписані інтер'єри синагог на кшталт гвіздецької сучасному глядачеві можуть здатися надто тісними, немовби захаращеними, але насправді вони були надзвичайно добре організовані за геометрично-тематичним принципом, який був спільним для синагог даного регіону й відповідав прийнятим естетичним нормам того періоду[62]. В центрі уваги митців знаходилася низка обрамлених панелей із текстом, причому десять головних панелей у кожній синагозі розташовувалися в одному й тому самому порядку[63]. Більшість панелей містили тексти богослужби давньоєврейською мовою, написані досить великими літерами, аби їх можна було прочитати з будь-якого місця в синагозі[64]. Деякі молитви, як виявляється, було розміщено на окремих стінах — як допоміжний засіб у щоденній богослужбі. Наприклад, молитва *Леха доді*, включена до літургії на початку XVII ст., вирізнялася на західній стіні ходорівської синагоги (іл. 17)[65] (наприкінці служби конгрегація повертається до західної стіни).

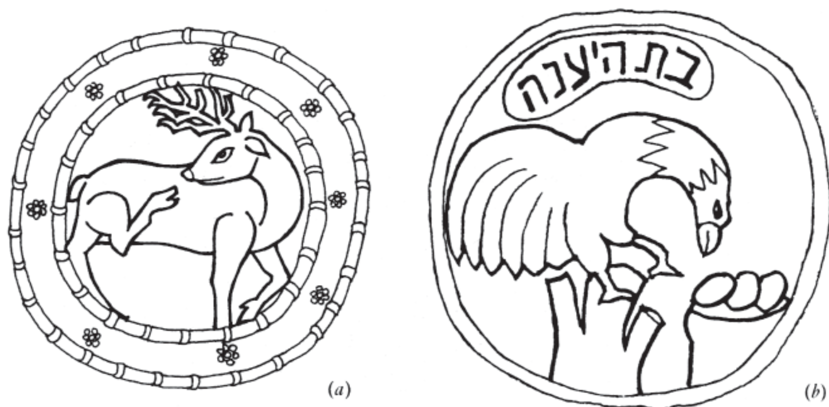


Іл. 17. Розпис західної стіни дерев'яної синагоги в Ходорові (Україна). Тель-Авівський художній музей.

Тексти молитов знаходилися в архітектурно-живописному обрамленні з колонами та арками й були облямовані рослинним орнаментом. Цей повторюваний мотив живописного або архітектурного обрамлення був також одним із найпоширеніших у єврейському декоративному мистецтві XVI—XVIII ст. й використовувався на надгробках, ритуальних предметах, тканинах, *ктубах* і в оформленні книг, особливо на титульних аркушах перших друкованих івритських книг[66]. Незважаючи на брак документальних підтверджень, поява в дерев'яних синагогах мотиву архітектурного порталу довкола івритських текстів наводить на думку, що художнє оформлення івритських книг справило сильний вплив на ці розписи (див. іл. 15 і 17)[67]. Попри свій декоративний характер, стінні розписи дерев'яних синагог були невід'ємною складовою архітектурної та літургічної організації молитовної зали. Розписи гвіздецької синагоги не лише доносили текст щоденної молитви, а й відтворювали символічні центри уваги в середині кожної стіни: над ковчегом на східній стіні було зображено скрижалі Завіту, на південній — менору, на північній — стіл показних хлібів, на західній — ґратоване вікно, або «Браму Неба»[68]. Цей порядок повторювався в усіх синагогах гвіздецько-ходорівської групи й був пов'язаний із «священним посудом» Скинії, яка була важливим взірцем для архітектури й упорядкування синагог того періоду[69].

Незважаючи на присутність чималої кількості стилістичних елементів неєврейського, східноєвропейського походження (вони аналізуватимуться нижче), іконографія розписів відтворювала насамперед важливі для євреїв предмети й символізувала для громади єврейську тематику. Окрім івритських молитовних текстів, які в мистецтві розпису синагог були головним об'єктом уваги маляра, конкретне значення для конгрегації мали й візуальні образи, особливо фігури тварин[70]. І все ж таки взаємозв'язок цих образів із східноєвропейськими контекстуальними джерелами досі не з'ясований і залишає простір для різноманітних здогадок. Наприклад, мотив оленя, що повторюється на стелі гвіздецької синагоги, є одним із найчастіших тваринних мотивів у східноєвропейському народному та національному мистецтві, але малярі, що розписували цю синагогу, зобразили оленя, який повернувся назад через плече — в позі, яка здавна зображувалася в єврейських джерелах, зокрема в «Зогарі», й, можливо, символізувала суто єврейську історію про по-

кинення ізраїльтян Богом і повернення їм Божої милості (іл. 18 *a*)[71]. Образ оленя в Гвіздці, попри звичність цього мотиву спочатку для європейського, а пізніше — східноєвропейського контекстів, треба розглядати як запозичений із регіональних джерел і трансформований єврейськими митцями таким чином, аби донести до глядача явно єврейську історію про те, як Бог залишив ізраїльтян, а потім повернувся до них[72].



Іл. 18. Зображення оленя та страуса з розпису купола дерев'яної синагоги в Гвіздці. На підставі світлин із Тель-Авівського художнього музею.

Ще один приклад із розписів стелі гвіздецької синагоги — птах, який пильно вдивляється в три яйця в гнізді. Можливо, тому, що художник не був упевнений, що правильно зобразив страуса, й хотів донести свій задум до глядача, він зробив напис івритом «страус» (іл. 18 b). Ця картина являє собою дуже точну інтерпретацію казки про погляд страуса, яка в загальнодоступній формі переказувалася в різних етичних оповіданнях, зокрема в широко розповсюдженому «Кав гаяшарі» Цві-Гірша Каддановера. В цій історії йдеться про здатність страуса силою свого погляду допомагати пташенятам вилуплюватися з яєць, і її використовують для демонстрації застосування могутності погляду з добрими або лихими намірами[73]. І хоча не всі образи з розписаних синагог мають такі точні відповідності в єврейській літературі, я сподіваюся показати в майбутніх дослідженнях, що більшість намальованих фігур тварин у польських синагогах XVIII ст. мала для аудиторії суто єврейське значення й символізм.

Отже, ті особливості розписів, що віддзеркалювали неєврейські, східноєвропейські впливи, були не іконографічного, а насамперед стилістичного характеру. Однак, попри те, що ці візуальні мотиви не мали центрального значення для єврейської аудиторії, вони не були позбавлені художньої цінності. До числа цих особливостей треба віднести загальну композиційну організацію розписів і різні декоративні та фонові мотиви, як-от орнаментальні фризи, геометричні та рослинні орнаменти тла й другорядні тваринні фігури: в усьому цьому можна було простежити вплив місцевих джерел і суміш стилів бароко та рококо початку XVIII ст. Спільним наслідком використання цих різноманітних стилістичних джерел мало бути створення щільного, килимоподібного ефекту — *gestalt* — в усьому інтер'єрі, який, як відзначалося більшістю фахівців, дуже нагадував інтер'єри місцевих народних церков доби пізнього середньовіччя[74].

Якщо взяти до уваги сильний естетичний вплив цієї східноєвропейської стилістики та мізерну кількість єврейських стилістичних першоджерел того самого періоду, то не дивно, що внесок єврейських мистецьких джерел у стилістичний характер цих розписів не знайшов документального підтвердження й залишився на рівні припущень. Існування єврейських стилістичних джерел, звичайно, припускалося багатьма науковцями, однак конкретних даних виявити не вдалося — навіть тим дослідникам, які реально оглядали синагоги, аналізували розписи, побачені на власні очі, й опитували єврейські громади ще до того, як ці синагоги було знищено[75]. На мій погляд, головна причина труднощів із визначенням потенційних єврейських джерел стінних розписів полягає не лише в знищенні синагог, а й у тому, що ці джерела походили здебільшого від архаїчних форм доновочасного ашкеназького мистецтва, які було принесено в Східну Європу і про які ми маємо лише фрагментарні відомості.

Можливо, мистецькі форми ашкеназьких євреїв зберігалися й трансформувалися в такий самий спосіб, що й мова їдиш, яка одночасно зберігалася й трансформувалася через контакт зі східноєвропейськими діалектами протягом тривалого періоду[76]. Впродовж майже 500 років (приблизно від 1200 до 1650 р.) хвилі німецьких євреїв емігрували до Східної Європи, несучи з собою свою мову, релігію, культуру, а також, мабуть, власні форми мистецтва. Хоча про еволюцію східноєвропейських ашкеназьких мистецьких

традицій до 1700 р. нам відомо небагато, ми маємо змогу спостерігати цілком розвинені традиції єврейського мистецтва XVIII та XIX ст. — наприклад, у різьблених надгробках, ритуальних і побутових предметах, тканинах, в оформленні книг[77]. Зрілість цих художніх форм наводить на думку про довгий період розвитку мистецтва й активну інституційну підтримку з боку східноєвропейської єврейської громади — підтримку, що тривала, мабуть, багато століть[78]. Найпереконливішим свідченням присутності такої довготривалої мистецької традиції є розписи східноєвропейських дерев'яних синагог на кшталт гвіздецької (див. іл. 15, 16 і 17). У цій синагозі, оздоблення якої було завершено в 1729 р., ми бачимо результат тонкої і тривалої взаємодії між єврейським мистецтвом, архітектурою та літургією.



Іл. 19. Розпис північної стіни синагоги в Гвіздці. Тель-Авівський художній музей.

Виявляється, що набір візуальних методів, які застосовувалися в доновочасних синагогах, завдяки ашкеназьким митцям проіснував у Східній Європі сотні років. І хоча гвіздецькі малярі включали в

свої композиції елементи тодішнього барокового стилю, вони не завжди піддавалися впливу основних напрямів східноєвропейського мистецтва. Наприклад, колони та арки, що утворюють декоративну облямівку молитов, написаних на стінах гвіздецької синагоги, зберігають романсько-візантійські архітектурні деталі, як-от шаховий і зубчастий візерунки арок і переплетені деталі капітелей (іл. 19)[79]. На 1700 р. ці мотиви були вже давно забуті більшістю європейських художників, але збереглися в творчості гвіздецьких митців. Звичайно, різноманітні неєврейські доновочасні джерела були можливі, але повсюдна присутність цих архітектурних мотивів у івритському книжковому мистецтві свідчить про тісні зв'язки з єврейськими джерелами. Схожу стилістику ми бачимо в архітектурних деталях брамоподібних мотивів ілюмінованих єврейських манускриптів — таких, як знаменитий ашкеназький «Махзор» із Вормса, 1272 р. (іл. 20)[80]. І хоча стінні розписи синагог відділяє від тих зразків більше 450 років, постійна присутність у них середньовічних стилістичних мотивів доводить непохитність єврейської мистецької традиції у східноєвропейському середовищі. Це не означає, втім, що малярі гвіздецької синагоги справді копіювали вормський «Махзор», ба навіть знали про нього. Це значить, що вони були спадкоємцями доновочасної мистецької традиції, від якої нам мало що залишилося, крім кількох естетичних шедеврів на кшталт івритських ілюмінованих манускриптів.

Не варто, однак, сподіватися на виявлення зразків пізньосередньовічного єврейського мистецтва, збережених у всій повноті на стінах синагог XVIII ст. Починаючи з XIII ст., єврейські громади, що переселялися з німецьких територій, розвивали східноєвропейську ашкеназьку культуру в контакті з регіональними культурами Речі Посполитої, аби отримати зрештою своєрідну єврейську форму мистецтва, що її цілковитий розквіт виявив себе в багатому естетичному розмаїтті стінних розписів синагог гвіздецько-ходорівської групи[81]



Іл. 20. «Махзор» із Вормса. Вюрцбург, 1272. Єврейська національна та університетська бібліотека, Єрусалим, Worms *Mahzor*, i, fo. 39v.

Відступ від мистецьких і архітектурних традицій

Якщо головна увага в цій студії приділяється творчим, плідним ідеям, що стоять за розвитком і поширенням дерев'яних синагог із внутрішнім куполом, то відмова від цієї традиції дозволяє зробити певні аналітичні висновки щодо значення цих будівель для їх громад. Кульмінація поширення цих синагог відбулася наприкінці XVIII ст.

у гродненсько-білостоцькому регіоні (між сьогоднішніми Польщею та Білоруссю), який тоді відзначався економічним зростанням. Тамтешні синагоги, як-от, наприклад, знамениту синагогу у Волпі (Білорусь), давно визнано вершиною внутрішньокупольного типу (іл. 21 і 22)[82].

Хоча в XIX ст. в межах тодішньої російської «смуги осілості» продовжували будуватися численні дерев'яні синагоги[83], багато які традиції, пов'язані з внутрішньокупольним типом дерев'яної синагоги, як-от детальний розпис усієї поверхні інтер'єру, зазнали змін і продовжували існувати лише в скороченому вигляді[84]. Аналіз складних історичних чинників, які могли вплинути на змінення цих мистецьких традицій, потребує обширних досліджень і виходить за рамки даної студії. Ці чинники могли бути пов'язані з поширенням хасидизму, початком руху Гаскала або масштабними економічними та соціальними змінами новочасного періоду[85]. В будь-якому разі великі художньо-архітектурні традиції спорудження дерев'яних синагог XVIII ст. на початок XX ст. були майже цілком забуті.

Дерев'яні синагоги XVIII ст., що дожили до кінця XIX — початку XX ст., як правило, залишалися весь час у тому самому вигляді. Тим, що так багато синагог XVIII ст. і їх розписів досить вичерпно зафіксовано у світлинах і кресленнях із зазначенням розмірів, виконаних на початку XX ст., ми завдячуємо саме тому, що ці синагоги залишалися незмінними й часто мали характер заповідника. Отже, внутрішньокупольні дерев'яні синагоги, зокрема витончені традиції мистецтва їх декорування, можна розглядати як застигле свідоцтво зниклої народної єврейської культури середніх містечок Речі Посполитої. Внаслідок майже цілковитого знищення багатьох із цих громад, це архітектурне свідоцтво залишається важливим і подекуди єдиним джерелом інформації про численні містечка періоду до XIX ст.

У даному нарисі було здійснено спробу довести, що значну частку художньо-архітектурних традицій внутрішньокупольних дерев'яних синагог можна пов'язати з єврейськими джерелами. Не принижуючи дуже важливої ролі неєврейських, місцевих джерел у загальній архітектурній організації, можна все ж таки розпізнати в цій архітектурі вплив єврейських ідей, який зрештою надав цим будівлям індивідуального й унікального характеру в умовах ширшого східноєвропейського архітектурного та культурного контексту.

Коли вирішальний внесок цих єврейських джерел буде повністю визнано, внутрішньокупольні дерев'яні синагоги врешті-решт здобудуть належну оцінку як потужне й оригінальне самовираження відповідних східноєвропейських єврейських громад і, можливо, будуть зараховані до числа найоригінальніших виявів єврейського мистецтва та архітектури всіх часів.

Примітки

[1] Витокам хасидського руху середини XVIII ст. було присвячено чимало студій, а нові дослідження дозволили виявити, що на початку цей рух не обмежувався гуртком Бааль Шем Това (див., напр., J.Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism* (Oxford, 1985), 27-42; L.Jacobs, *Hasidic Prayer* (London, 1972), 8-9; R.Elior, *The Paradoxical Ascent to God* (Albany, NY, 1993), 8-9). Ми маємо, однак, мало даних про масове поширення хасидизму серед єврейського народу. Наприклад, коли й де хасидські ідеї засвоювалися певною часткою єврейського суспільства? Згідно з наявними джерелами, прийняття хасидизму великою кількістю євреїв спостерігалося через певний час після початкового протистояння йому приблизно в 1772 р. (див. G.Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1954), 323, 328, 337). Оскільки дерев'яні синагоги з внутрішніми куполами набули популярності в східноєвропейських громадах у першій половині XVIII ст., до народного визнання хасидизму, до них можна застосувати термін «дохасидські». Питання дохасидського походження цих синагог є важливим тому, що при наявності обширної літератури з історії східноєвропейського юдаїзму набагато менше відомо про широкі маси єврейського населення до 1800 р. Це населення жило здебільшого в маленьких містечках колишньої Речі Посполитої, й саме в умовах даної єврейської народної культури виникли ці синагоги.

[2] Див. прим. 5 і 7 нижче.

[3] Досі не робилося жодних спроб співставлення статистичних даних по східноєвропейських синагогах, в тому числі по колишніх і теперішніх дерев'яних і кам'яних зразках. Кам'яні синагоги, що збереглися в сьогоднішній Польщі, перелічено в статті Елеонори Берґман і Яна Яґельського "The Function of Synagogues in the PPR", *Polin*, 5 (1988), 42-43. Вичерпне історичне співставлення дерев'яних синагог із іншими потребувало б величезних зусиль, в тому числі детальних досліджень у містечках з єврейським населенням, більшим за 50 осіб, згаданих Шаулом Стампфером у статті "The 1764 Census of Polish Jewry", *Bar-Ilan*, 24-25 (1989), 60-147, з доданням містечок, перелічених у виданні *Słownik geograficzny królestwa polskiego* (Warszawa, 1880). Такої вичерпної каталогізації проведено не було. До числа існуючих оглядів дерев'яних синагог входять: M. & K.Piechotka, *Wooden Synagogues*, 196-210 і [221]; Loukomski, *Jewish Art*, 63-65; D.Davidovitch, *The Synagogues in Poland and their Destruction* (Jerusalem, 1960), 97; З.Яргина, *Деревянные синагоги*, 72-73 (без нумерації). Ці огляди, втім, не віддзеркалюють повної історичної документації, а мають радше вибірковий характер, ґрунтуючись здебільшого на неповній фотографічній та архітектурно-аналітичній

інформації. Коли ж вичерпному історичному аналізу піддаються всі синагоги, навіть побудовані в містечках середнього розміру (напр., E.Bergman, "Góra Kalwaria: The Impact of a Hasidic Cult on the Urban Landscape of a Small Polish Town", *Polin*, 1 (1988), 13-15, 22-23), то очевидними стають більша кількість синагог і складність їх розвитку з часом. Теперішнє дослідження Бергман, присвячене синагогам Варшави, має задокументувати надзвичайно складну історію архітектури, яка в 1900 р. налічувала більше 300 синагог і молитовних будинків.

[4] Плутанина щодо регіону чи країни походження часто пов'язана з наслідками поділу Польщі (1772—1795), коли Польско-Литовську державу було розділено між Росією, Німеччиною та Австро-Угорщиною. Більшість синагог із куполами споруджувалися за адміністративних і культурних умов Речі Посполитої, і навіть ті, що були побудовані після її поділу, значною мірою віддзеркалювали відповідні будівельні методи та культурний контекст. У Східній Європі, головним чином у «смузі осілості» Російської імперії, продовжували будувати деревяні синагоги інших стилів та типів, як-от нещодавно виявлена дерев'яно-кам'яна синагога кінця XIX ст. (дерев'яний каркас із кам'яним заповненням і тинькований інтер'єр) у Великих Комятах на півдні українського Закарпаття (Яргина, *Деревянные синагоги*, 65-69). Упродовж XVIII ст. у країнах, розташованих довкола Речі Посполитої, будувалися інші типи дерев'яних синагог, у тому числі синагоги з дерев'яним каркасом і кам'яним заповненням у Німеччині (D.Davidovitch, *Wandmalereien in alten Synagogen* (Hameln, 1969) і Швейцарії (C.Krinsky, *Synagogues of Europe* (New York, 1985), 280-282.

[5] У спільних працях Марії та Казімежа Пєхоток міститься найвичерпніша інформація про вцілілі архівні джерела й найкращі бібліографічні довідники, особливо в книзі *Wooden Synagogues* (вид. польською 1957; англ. перекл. Варшава, 1959), 7-8, 48-50, 216-219, а також у статті "Polichromie polskich bóźni drewianych", *Polska Sztuka Ludowa*, 43/1-2 (1989), 65-87. Хочу подякувати Марії і Казімежу Пєхоткам за їхні щедрі поради й висловити високу оцінку їхньої плідної праці, присвяченої дерев'яним синагогам. Інші обширні бібліографічні дані містяться в таких працях: D.Davidovitch, *Wall-Paintings of Synagogues in Poland* (івр.) (Jerusalem, 1968), 71-109; G.K.Loukomski, *Jewish Art in European Synagogues* (London, 1947), 59-65; R.Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue* (Philadelphia, 1964), 290-291. Нову архівну інформацію було нещодавно виявлено в колишніх радянських зібраннях — див., напр., З.Яргина, *Деревянные синагоги* (Москва, б.д. [близько 1993], 60-64. Різні фотографічні джерела містяться в державних (напр., у Тель-Авівському художньому музеї, відділ друкованих видань і малюнків) і приватних (як-от зібрання Томаша Вишневського, Бялосток, Польща) колекціях.

[6] На необхідності тлумачити архітектурне проектування як надзвичайно цілісний процес, а також на важкості вирізнення окремих чинників, що впливають на цей процес, наголошують численні теоретики архітектури, зокрема Вільям Клейнзассер: W.Kleinsasser, *Synthesis,* IX (Eugene, Oreg., 1994), 9-24.

[7] Ці шість споріднених синагог знаходилися в містечках Гвіздець, Ходорів, Кам'янка-Струмилова, Яблонів, Яричів і Броздовці. Дуже схожі на них були й інші сусідні синагоги, але через брак документальних свідоцтв ми не включили їх до аналізу. Яблонівську синагогу, незважаючи на відсутність куполоподібної стелі, включено

тому, що в решті аспектів вона близько споріднена з іншими будівлями. Одностайність синагог Львівської області відзначається в працях М. і К.Пєхоток *Wooden Synagogues*, 18, 34, 196-210, та "Polichromie", 73-76. Дані щодо віку гвіздецької і ходорівської синагог аналізуються Пєхотками в "Polichromie", 73, прим. 37-38. Доступна віднедавна інформація з українських архівів свідчить про існування схожих синагог на Поділлі (на схід від Львівської області), які мали спільні з гвіздецько-ходорівською групою архітектурні характеристики й знаходилися, зокрема, в містечках Михалпіль, Смотрич, Мінковці та Ярошів (колекція Д.Щербаківського, Інститут археології, Київ, та колекція С.Таранущенко, Центральна наукова бібліотека НАН , Київ).

[8] Усі дослідники історії польських синагог поділяли будівлі на дві категорії — дерев'яні та кам'яні, з підкатегоріями в кожній групі; див., напр., Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue*, 125-147. Пєхотки теж робили це загальне розрізнення, але наголошували й на існуванні численних аналогій між дерев'яним і кам'яним типами (*Wooden Synagogues*, 35). Адам Мілобендзький (A.Miłobędzki, "Architecture in Wood: Technology, Symbolic Content, Art", *Artibus et Historiae*, 19 (1989), 195-198) запропонував детальний аналіз різних типів дерев'яної синагоги, підкресливши, що тип із внутрішнім куполом являв собою радикальне нововведення, яке відступало від попередніх форм середньовічного дерев'яного будівництва. Очевидна, на перший погляд, класифікація споруд за будівельним матеріалом є лише одним зі способів класифікації архітектури. У багатьох будівельних традиціях вигляд будівлі не залежить від будівельного матеріалу чи способу його застосування (див., напр., Th.Hubka, *Big House, Little House, Barn: The Connected Farm Buildings of New England* (Hanover, NH, 1984), 138-144).

[9] Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 197-198, а також численні світлини та архітектурні малюнки синагоги з Кам'янки-Струмилової, що знаходяться у відділі друкованих видань і малюнків Тель-Авівського художнього музею.

[10] Складність кроквяних конструкцій багато обговорювалася й детально аналізувалася (див., напр., Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 38-43). Будівники синагог демонстрували неабияку майстерність, звужуючи традиційні кроквяні конструкції, аби вписати великі склепіння в об'єм даху. Згідно з новітньою інтерпретацією, деякі з цих синагог нібито будувалися за певною функціоналістською формулою, що віддзеркалює єдність між внутрішнім куполом і несучою конструкцією даху. Однак якщо порівняти між собою багато синагог, то з'ясовується, що в основі конструкції даху та підвісного куполу лежать різні будівельні принципи й цілком різні уявлення про архітектурну виразність. Той факт, що внутрішній купол кріпився до кроквяної конструкції і звисав з неї, не означає, що ці дві системи були одним цілим або створювалися за однією й тією самою будівельною логікою.

[11] Описи трагедії єврейського населення східної Польщі-Литви під час повстання Хмельницького не могли не справити враження, що єврейській культурі в цих регіонах було завдано непоправної шкоди (так стверджується, зокрема, в праці R.M.Seltzer. *Jewish People, Jewish Thought* (New York, 1980), 480-496). Однак відновлення єврейського населення в тих самих регіонах протягом сотні років погромів відзначається більшістю фахівців із історичної демографії (напр., A.Link-Lenczowski, "The Jewish Population in the Light of the Resolutions of the Dietines in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries",

in: A.Polonsky, J.Basista, A. Link-Lenczowski (eds.), *The Jews in Old Poland, 1000—1795* (London, 1993), 36-44).

[12] D.Beauvois, "Polish-Jewish Relations in the Territories Annexed by the Russian Empire in the First Half of the Nineteenth Century", in: Ch.Abramsky, M.Jachimczyk, A.Polonsky (eds.), *The Jews in Poland* (Oxford, 1986), 78-90.

[13] M.Rosman, *The Lords' Jews* (Cambridge, Mass., 1990), 75-105; G.D.Hundert, *The Jews in a Polish Private Town* (Baltimore, 1992), 46-68. Погіршення соціального та економічного становища східноєвропейських євреїв після 1648 р. досліджувалося багатьма істориками, починаючи від С.М.Дубнова (S.M.Dubnow, *History of Jews of Russia and Poland* (Philadelphia, 1916), 138-187). Багато хто з науковців спирався в своїх висновках щодо XVIII ст. на вкрай негативні оцінки істориків-раціоналістів XIX ст. (див., напр., H.Graetz, *History of Jews*, V (Philadelphia, 1956), 51-56, 375-394). Хоча ці оцінки є слушними для періоду одразу після погромів Хмельницького та для документально засвідчених занепадів XIX і XX століть, економічні й демографічні дослідження XVIII ст. не підтверджують цього погляду (див., напр., Rosman, *The Lords' Jews*, 75-105). Через відмінності між регіонами та класовими культурами існують різні погляди на добробут польського суспільства у XVIII ст. Щодо негативної оцінки доби XVIII ст. див. J.Kochanowski, "The Polish Economy and the Evolution of Dependency", in: D.Chirot (ed.). *The Origins of Backwardness in Eastern Europe* (Berkeley, 1989), 92-130; врівноважений погляд висловлено в праці I.Schiper, *Dzieje handlu ydowskiego na ziemiach polskich* (Warszawa, 1937), 1-24; позитивна оцінка міститься в: J.Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550—1750* (Oxford, 1989), 145-183, особл. 182.

[14] Польські історики, як правило, залишали поза увагою ці регіони магнатського процвітання в своїх ретельних у решті аспектів аналізах XVIII ст., тобто періоду до поділу Польщі (див., напр., A.Giejsztor, *History of Poland* (Warszawa, 1968), 272-319). Одним із винятків є праця N.Davies, *Heart of Europe* (Oxford, 1984), 316-354.

[15] Стислий аналіз складних будівельних процесів і методів, виконаний Пєхотками, досі залишається найкращим із усіх наявних (*Wooden* Synagogues, 35-47). Оскільки не було виявлено жодної документації стосовно будівництва синагог, для порівняння було взято дані про спорудження дерев'яних церков і монументальних будівель схожого масштабу (див. Cz.Krassowski, A.Miłobędzki, "Studia nad zabudową miasteczka Ciezkowice", *Kwartalnik Architektury i Urbanistyki*, 2/1 (1957), 33-36; H.Samsonowicz, "Uwagi o budownictwie w Polsce u schylku wieków średnich", *Studia z historii architektury, sztuki I kultury ofiarowane Adamowi Miobdzkiemu* (Warszawa, 1989), 117-119; T.Mankowski, *Fabrica ecclesiae* (Warszawa, 1946), 5-14). У кожній із цих студій детально розповідається про будівельні звичаї XVIII ст., включно з витратами, які завжди були чималими й потребували істотної підтримки з боку короля, церкви та магнатів. З жодної праці, що ґрунтується на будівельній документації зі східноєвропейських джерел XVIII ст., не можна зробити прямого чи опосередкованого висновку, що будівництво дерев'яних споруд такого масштабу, як дерев'яні синагоги, було коли-небудь дешевим.

[16] Sh.Farber (ed.), *Olkienniki in Flames: A Memorial Book* (Tel Aviv,1962), 84.

[17] Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 35.

[18] У Ходорові, де знаходилася велика дерев'яна синагога с внутрішнім куполом, в центрі міста, судячи з планів земельних ділянок і забудови 1846 р., з-поміж приблизно

350 будівель було лише 9 кам'яних. Сім із них належали або католицькій церкві, або власникові міста, а двома, можливо, володіли місцеві євреї (Державний архів Львівської області, Львів, спр. 186/4/38, арк. 494-510). Автор проаналізував ще десять містечок у Львівській області з дерев'яними синагогами, побудованими до 1939 р., і в усіх спостерігалася та сама пропорція між дерев'яними та кам'яними будівлями. До цих переписів, у XVIII ст., частка дерев'яної забудови була навіть ще вищою. Аналогічних висновків дійшли й Пєхотки (*Wooden Synagogues*, 35).

[19] Широка публікація документальних фотографічних матеріалів кінця XIX — початку XX ст., на яких зафіксовано злиденний стан східноєвропейських єврейських громад, лише зміцнила уявлення про одвічну убогість цих регіонів, яке склалося як у народному, так і в науковому середовищі (див., напр., L.Dobroszycki, B.Kirshenblatt-Gimblett, *Image Before My Eyes* (New York, 1977), 39-101).

[20] Джерела та розвиток кам'яних синагог аналізуються в працях Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 23-34, та Wischnitzer, *European Synagogues*, 107-124.

[21] Модерністська теорія підсилила зв'язок між конструктивними системами та ідеєю простого й безпосереднього вираження, однак у минулому конструктивні системи віддзеркалювали найрізноманітніші ідеї. Наприклад, у період відродження готики конструктивна ясність і її раціональне вираження були наслідком іншої, більш довершеної конструктивної логіки (див. J.Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture* (New York, 1871), 25-56).

[22] Розвиток і значення дев'ятисклепінчастого плану аналізуються в працях: Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 29-34; Krinsky, *Synagogues of Europe*, 200-225; S.Kratzov, "On the Genesis of the Nine-Bay Synagogue", *Jewish Art* (1996).

[23] Багато хто з дослідників, які аналізували лише дерев'яні синагоги, наголошували на їх взаємозв'язку з місцевими спорудами й походженні від них (див., напр., S.Szyller, *Czy mamy polsk architektur?* (Warszawa, 1916), 51). У детальній вичерпній студії Пєхоток (*Wooden Synagogues*, 37-46) дається набагато виваженіша інтерпретація, з виявленням як аналогій, так і відмінностей між синагогами та регіональною архітектурою й дерев'яними церквами.

[24] Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 35-47; T.D.Hewryk, *Masterpieces in Wood: Houses of Worship in Ukraine* (New York, 1987), 78-85; підсумковий аналіз див. у: A.Miłobędzki, *Architektura polska, XVII wieku* (Warszawa, 1980), 334-338. У кількох детальних дослідженнях Маріана Корнецького демонструються аналогії та відмінності між схожими за масштабом дерев'яними церквами XVIII ст. (див., напр., "Malopolskie kościoły drewniane doby baroku, XVIII wieku", *Teka Komosji Urbanistyki i Architektury*, 8 (1979), 117-132).

[25] У різних зразках народної архітектури в Східній Європі можна побачити елементи, типові для дерев'яних синагог, як-от звичайна корчма або заїжджий двір (див. B.Baranowski, *Polska karczma* (Wrocław, 1979), figs. 1-51).

[26] Див., наприклад, порівняння вівтарів у A.Miłobędzki, *Architektura polska*, 276-282, іконостасів у Hewryk, *Masterpieces in Wood*, 30-34, та ковчегів у Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 52-195.

[27] Українські дерев'яні церкви з рубленими банями будувалися в той самий період і в тих самих регіонах, що й дерев'яні синагоги (див. Hewryk, *Masterpieces in Wood*,

22-36; Г.Н.Логвин, *Памятники искусства Советского Союза. Украина и Молдавия* (Москва, 1982), 9-13, а також ч. II, в різних місцях). Являючи собою чітку паралель із дерев'яними синагогами, ці бані є, однак, зовсім маленькими й темними, а їхнє походження простежується від стародавньої традиції рублених будівель. Світлі, легкі об'єми дерев'яних синагог створювали враження зовсім іншого, ширшого простору.

[28] Барокові куполи католицьких і православних церков і монументальних світських споруд належать до найпослідовніших ознак архітектури XVII–XIX ст. у Речі Посполитій й багато аналізувалися в літературі (див. A.Miłobędzki, *Zarys dziejów architektury w* Polsce (Warszawa, 1988), 152-215, і Miłobędzki, *Architektura polska*, в різних місцях).

[29] В зв'язку із масовою кампанією з будівництва єзуїтських церков до Речі Посполитої в XVII і XVIII ст. було завезено італійських архітекторів і передові ідеї італійського бароко, внаслідок чого там виникла витончена барокова традиція організації простору, віддзеркалена, зокрема, в працях архітектора Тільмана ван Гамерена (S.Mossakowski, *Tylman z Gameren: Architekt polskiego baroku* (Wrocław, 1973), 36-52). Протягом усього XVIII ст. багато характерних рис італійського бароко поступово включалися до архітектурної лексики дерев'яних синагог, а вершиною їх впливу стали митецькі багатоярусні внутрішні куполи синагог, побудованих у гродненсько-білостоцькому районі наприкінці 1700-х років (Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 40-44). У синагогах, що належать до цього останнього періоду спорудження куполів, неокласичні барокові деталі перепліталися з більш ранніми, більш чуттєвими ідеями живописно-декоративного простору пізнього середньовіччя, як це було, наприклад, у синагозі польського містечка Пшедбуж (1760).

[30] У Благовіщенському костелі народні та високі барокові традиції поєднувалися у формі, схожій на дерев'яні синагоги, але без внутрішнього дерев'яного купола (Miłobędzki, "Architecture in Wood", 195-197). Ще одну групу будівель, споріднених із дерев'яними синагогами, було зведено в східній Україні російською православною церквою (див. Hewryk, *Masterpieces in Wood*, 54-62, і D.Buxton, *The Wooden Churches of Eastern Europe* (Cambridge, 1981), 162-188). У цих митецьких спорудах стародавня українсько-російська традиція дерев'яного будівництва поєдналася з ідеями, запозиченими в російській барокові архітектурі, внаслідок чого в цих церквах з'явилися підвісні внутрішні куполи, що належать до того самого періоду, що й купольні синагоги (напр., у церкві Вознесіння в Березині, 1761) (іл. 10 і 11). Відповідні польські костели аналізуються в: A.Szyszko-Bohusz, "Kościoły w Tomaszowie i Mnichowie", *Sprawozdania Komisyi do Badania Historii Sztuki w Polsce*, 8/3-4 (1912), 311-326.

[31] Дані щодо трьох українських містечок — Гвіздця, Яблонова та Ходорова — було взято насамперед із документів Державного архіву Львівської області (Львів); мапи та реєстрові документи по кожному місту, а також різноманітні джерела з українських і польських науково-дослідних бібліотек (як-от детальний перепис 1712 р. у Гвіздці, AGAD, doc. P-23, 242; листи Л.Машковського, WI-108) — з Бібліотеки Польської Академії наук у Кракові. Дані по Олькеникам, Литва, було здебільшого зібрано на основі документів із відділу рукописів Бібліотеки Литовської Академії наук, включно з F21-2109, реєстром Олькеників 1749 р., та UDK-711.424 (474.5), аналізом історичного

розвитку Олькеників. Дані по Пшедбужу взято в основному з неопублікованого аналізу цього містечка (польською мовою), написаному Павлом Ясканісом під егідою Департаменту збереження пам'яток Міністерства культури (Варшава), а також із різних інших джерел, як-от C.Goldberg *et al.* (eds.), *Memory Book of the Community of Radomsk and its Region* (Tel Aviv, 1967).

[32] Майже кожна праця з демографії східноєвропейської єврейської громади початку нової доби підтверджує цю загальну тенденцію приросту населення (див., напр., Hundert, *The Jews in a Polish Private Town*, 1-8; Rosman, *The Lord's Jews*, 39-48). Перепис польських євреїв 1764 р. став основою для багатьох наукових оцінок демографічних тенденцій серед єврейського населення Східної Європи (див. Stampfer. "The 1764 Census of Polish Jewry", 41-60). У Ходорові з його дерев'яною синагогою, про яку збереглося багато документів, єврейське населення в 1660-х роках становило 128 осіб; у 1720 р., за кілька років після перебудови синагоги й розпису стелі, воно дорівнювало вже 702 особам (Центральний державний історичний архів України, м.Львів, документи 146/85/2368 і 201).

[33] Різні обмеження, пов'язані зі сферою будівництва, аналізуються в праці G.D.Hundert, "Jewish Urban Residences in the Polish Commonwealth in the Early Modern Period", *Jewish Journal of Sociology*, 26/1 (1984), 27-30.

[34] Hundert, *The Jews in a Polish Private Town*, 36-38; Rosman, *The Lord's Jews*, 37-88.

[35] Наприклад, економічне зростання XVIII ст. в Пшедбужі, де дерев'яну синагогу було побудовано між 1755 і 1760 р., детально розглядається в неопублікованій праці Ясканіса (див. прим. 31), A1-A63.

[36] G.D.Hundert, «The Role of the Jews in Commerce in Early Modern Poland-Lithuania", *Journal of European Economic History*, 162 (1987), 257-264.

[37] В усі періоди розходження чи суперечки всередині єврейської громади використовувалися католицькими або державними органами, а також конкурентами в торгівлі, що могло мати серйозні наслідки для всієї єврейської громади. Про це докладно розповідає Ісая Куперштейн: I.Kuperstein, «Inquiry at Polaniec", *Bar-Ilan*, 24-25 (1989), 25-39.

[38] Rosman, *The Lord's Jews*, 172, 174.

[39] Допомога магнатів єврейському населенню містечок, що їм належали, має документальне підтвердження (Hundert, *The Jews in a Polish Private Town*, 75-85; Rosman, *The Lord's Jews*, 136-137, 145-146). Конкретні документальні свідчення щодо підтримки власником містечка будівництва синагоги наводяться в Rosman, *The Lord's Jews*, 172. Внаслідок свого потенційно суперечливого характеру такі документи, можливо, часто-густо замовчувалися. У різних легендах розповідається одна й та сама історія про підтримку польського магната, надану при спорудженні синагоги, — наприклад, у багатьох із легенд, зібраних Шломо Ан-ським (Шломо Зейнвілом Рапопортом) і опублікованих Абрамом Рехтманом: A.Rechtman, *Jewish Ethnography and Folklore* (їдиш) (Buenos Aires, 1958), 38-111. Це історія, яка повторювалася в меморіальних книгах єврейських громад (напр., Farber (ed.), *Olkienniki in Flames*, 84).

[40] Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 206.

[41] Piechotka & Piechotka, "Polichromie", 70-76. Визнані школи польських та українських малярів існували в XVII — XVIII ст. у Бродах (В.Александрович, «Малярські гуртки в

Бродах», *Дзвін*, 3/545 (1990), 113-118.

[42] Piechotka & Piechotka, "Polichromie", 69-70.

[43] Davidovitch, *Wandmalereien in alten Synagogen*, 7-56.

[44] Одним із основних джерел датування дерев'яних синагог була довоєнна документація Шимона Зайчика та його співробітників (джерела частково знищені), після Другої світової війни використана Марією та Казімєжем Пєхотками в книзі *Wooden Synagogues*, 196-210, і доповнена більш ранніми даними досліджень на місцях. У тих випадках, коли синагоги можна датувати більш-менш точно, майже всі вони виявляються побудованими у XVIII ст. Кілька інших синагог, щодо яких немає точних даних, за припущенням, побудовано у XVII ст. Як свідчить дане дослідження, численні дерев'яні синагоги справді були зведені до 1700 р. (див. прим. 46), але невідомо, чи всі вони дожили до кінця XIX ст., аби їх могли задокументувати сучасні історики. Щодо датування XVII століттям тих синагог, що проіснували до XX ст., є кілька проблем: повсюдна відсутність письмової документації стосовно XVII ст.; звичай перебудовувати існуючі синагоги або зводити нові на тому самому місці, особливо після їх знищення вогнем; поширена серед істориків-«антикварів» XIX й початку XX ст. схильність перебільшувати стародавність романтичних дерев'яних будівель; надзвичайні складнощі з прочитанням давньоєврейського способу числових розрахунків (вміщення маленьких позначок над літерами) на зблякло розписаних поверхнях дерев'яних синагог; велика ймовірність того, що перші дослідники сплутали пам'ятні дати, пов'язані з погромами Хмельницького, з датами будівництва синагог. Незалежно від того, чи належали деякі з описаних у XX ст. будівлі до XVII століття, в даному дослідженні увагу зосереджено на появі в східноєвропейській синагозі дерев'яної куполоподібної стелі, а жоден внутрішній купол не піддається точному датуванню періодом до прибл. 1700 р., як пропонувалося Пєхотками (*Wooden Synagogues*, 39, і "Polichromie", 74).

[45] Як, наприклад, у Львові, 1624-1632 (див. прим. 46), Ґнєзно, 1582 (Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 49) і Кракові, 1553-1557 (R.Spira, *Rabbis and Jewish Scholars in Poland in the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Kraków, 1985), 23).

[46] Щоденник Мартіна Греневега (Biblioteka Gdańska, Gdańsk, file 406-386/90). Аналіз щоденника див. у: Я.Ісаєвич, «Найдавніший історичний опис Львова», «Жовтень», 10 (1984), 109-113. Хочу подякувати Ярославові Ісаєвичу за те, що він звернув мою увагу на цю інформацію.

[47] Krinsky, *Synagogues of Europe*, 215-216.

[48] Циліндричні склепіння постійно використовувалися в польській церковній архітектурі починаючи з XIV-XV ст. (H.Kozaczewska-Golasz, «Drewniane kolebki w średniowiecznych kościołach Ziemi Chelmińskiej i ich wpływ na architekturę", *Kwartalnik Architektury i Urbanistyki*, 24/2 (1979), 361-370).

[49] Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 199 та іл. 51.

[50] Там само, 98; на підставі польових досліджень Алоїза Браєра, Макса Айслера та Макса Грюнвальда: A.Breier, M.Eisler, M.Grünwald, *Holzsynagogen in Polen* (Baden-bei-Wien, 1934), 12-14.

[51] Пєхотки аналізують проблеми точного датування до 1700 р. в своїй праці "Polichromie", 72-75. Що стосується Ходорова, то існування складного триярусного

купола в маленькому українському містечку, далеко від основних осередків архітектурного експериментування, до 1675 р. здається майже неймовірним (A.Miłobędzki, *Zarys dziejów architektury w* Polsce, 200-239).

[52] Нікому з дослідників дерев'яних синагог не вдалося з'ясувати ані особистостей будівельників і архітекторів, ані їхньої релігійної та національної приналежності, ані їхніх традицій і будівельних методів. Не було виявлено жодних документів до 1800 р., де згадувалися б архітектори або детально описувалося будівництво реальної синагоги. Втім, певну інформацію можна здобути з численних джерел, пов'язаних із будівельною справою, наприклад з аналізу теслярських методів і розподілу будівельних робіт при зведенні споруд, подібних до дерев'яних синагог (W.Krassowski, "Ze studiów nad detalami zabytkowych konstrukcji ciesielskich", *Kwartalnik Architektury i Urbanistyki*, 7/1 (1962), 3-20), та з аналізу стосунків між архітекторами й будівельниками в XVII ст. (Mankowski, *Fabricaecclesiae*, 36-43). У цих та інших джерелах зафіксовано типовий для пізньосередньовічного будівництва розподіл праці між чотирма категоріями будівельників: (1) теслярі (зруб, кроквяна система даху й загальні теслярські роботи) — можливо, з місцевих об'єднань теслярів і столярів-християн; (2) оздоблювачі (дрібне телярство та декоративні роботи по дереву) — можливо, мандрівні ремісники, в тому числі німецького та/або єврейського походження; (3) малярі (стінні розписи) — єврейські митці, що належали, можливо, до місцевих шкіл; (4) архітектори або проектувальники — походження невідоме. Можна навести й багато інших проблем, пов'язаних із розвитком проектування синагог, як-от відсутність інформації про винахідників майстерно виконаних кроквяних систем у великих синагогах. Ці кроквяні конструкції могли проектуватися архітекторами місцевих магнатів, бо передові методи будівництва не дуже широко застосовувалися місцевими будівельниками (про це див. у Miłobędzki, "Architecture in Wood", 195-198). Не можна виключати й існування невідомих єврейських проектувальників синагог, хоча те, що вони були невідомі своїм громадам у XVIII ст., здається дивним. Спантеличує й відсутність будівельної документації по синагогах, але її можна пояснити різними причинами, в тому числі, звичайно, знищенням. Брак достатньої письмової документації за межами великих міст може також означати, що ці синагоги зводилися місцевими будівельниками на підставі рішень, ухвалених на місцевому рівні. В маленьких містечках XVIII ст. документація на будівлі подекуди була складовою офіційних підрядів на будівництво.

[53] Багато хто згадував про мізерність інформації щодо проектування синагог у священних книгах юдаїзму, напр.: «Одним із дивних аспектів рабиністичних учень є брак законів стосовно належної архітектури культових споруд» (J.M.Baumgarten, "Art in the Synagogue: Some Talmudic Views", in: H.M.Orlinsky (ed.), *The Synagogue* (New York, 1975), 79); «Галаха регулює лише дуже конкретні компоненти проекту синагоги й не ставить жодних умов щодо загального зовнішнього вигляду будівлі» (*Encyclopaedia Judaica*, стаття «Синагога»).

[54] *Шульхан арух*, ОН 90. 4, 150. 1-5, де показується також вплив «Зогара».

[55] Th.C.Hubka, "The Gate of Heaven: The Influence of the Zohar upon the Art and Atchitecture of the Gwoździec Synagogue", in: H.Pedayah (ed.), *Myth in Judaism* (Beersheba, 1996), 263-316.

[56] Наступну інформацію про проектування синагог узято з того, що Гершом Шолем

у своїй праці *Kabbalah* (New York, 1974), 220, назвав «основною частиною» «Зогара»; вперше вона була опублікована в трьох томах, включно з першим мантуанським виданням, і вважалася основною формою для поширення «Зогара» в Східній Європі (див. Z.Grieg, "Sources for the Study of Kabbalah: The Copying and Printing of Kabbalistic Books", *Mahanaim*, NS 6 (1993), 204-211): чотири опорні колони, i. 18b; план, стінні розписи, прикрашання синагоги, ii. 59b; Скинія, ii. 213b, 232a; дванадцять вікон, ii. 251a; гратоване вікно, iii. 1144b.

[57] G.G.Sholem, *Zohar: The Book of Splendor* (New York, 1949), 7.

[58] «Зогар», ii. 172a.

[59] Цитується в «*Encyclopaedia Judaica*, стаття «Синагога».

[60] Напр., «Зогар», ii. 159b.

[61] За традицією, текст Книги Естер пишеться на довгому пергаментному сувої послідовними стовпчиками, часто в декоративному обрамленні (див., напр., сувої Естери XVIII ст. у виданні I.Shachar, *Jewish Tradition in Art* (Jerusalem, 1971), 153-156.

[62] Звичай вкривати всю поверхню інтер'єру синагоги розписом був пов'язаний із доновочасною й доіндустріальною культурами і часто тлумачився як *horror vacui* («острах порожнечі»). На жаль, це поширене тлумачення сприяло применшенню цінності майстерних витворів середньовічних митців. Вважати, що малярі гвіздецької синагоги керувалися страхом перед порожнечею, — те саме, що приписувати сучасним художникам страх перед складністю та оповідальністю. Композиційний стиль домодерних митців — таких, як автори розписів у дерев'яних синагогах, — аналізується в: E.H.Gombrich,*The Sense of Order* (Ithaca, NY, 1979), 63-94.

[63] Мої висновки ґрунтуються на аналізі всіх відомих фотознімків інтер'єрів синагог гвіздецько-ходорівської групи.

[64] У гвіздецькій синагозі літери на головних панелях із молитвами складають 3-4 дюйми у вишину (моя оцінка базується на світлинах, що збереглися).

[65] Y.Ratshadi, "The *Lekha Dodi* of the Kabbalist Rabbi Solomon Alkabez and its Sources", *Mahanaim*, NS 6 (1993), 162-169.

[66] Мотив архітектурного порталу аналізується в: Sh.Sabar, *Mazal tov* (Jerusalem, 1993), 19-25. На схожості синагогальних розписів із івритськими рукописними джерелами наголошував також Ель Лисицький: E.Lissitzky, «The Synagogue of Mohilev" (івр.), *Riman*, 3 (1923), 12.

[67] Деякі різновиди пізньосередньовічних німецьких рукописів, а також східноєвропейських манускриптів початку нової доби мають схожі майстерно оздоблені облямівки — чи то як обрамлення титульних аркушів, чи то як декоративні заголовки по всьому тексту; див., напр., вормський *Mahzor*, Würzburg, 1272, Jewish National and University Library, MS 781/1, fo. 1b (раніше 39b); *Erna Michael Haggadah*, нім. мовою (Середній Рейн), близько 1400 р., fo. 40; а також приклади, наведені в: H.Frauberger, *Verzierte hebraische Schrift und jüdischer Buchschmuck*, V i VI (Frankfurt, 1909), 4-45; B.Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts* (Jerusalem, 1974), 88-120; Th. & M.Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages* (New York, 1982), 20-65.

[68] Piechotka & Piechotka, «Polichromie", 68-70; Hubka, "Gate of Heaven".

[69] «Зогар», ii. 231b.

[70] M.Grunwald, "Appendix on Iconography of Paintings in our Synagogues", in: Breier

et al., *Holzsynagogue in Polen*, 13-21; Davidovitch, *Wall Paintings*, 20-26; Piechotka & Piechotka, «Polichromie", 68-69.

[71] Оленя, що обертається назад, можна побачити, наприклад, на мікрографії з текстом «Мазори», взятим із однієї ашкеназької Біблії 1294 р.; Vatican, Biblioteca Apostolica, Cod. Urbin. ebr. 1, fo. 146. Схожий образ неодноразово описується в "Зогарі», напр., ii. 14a, й аналізується в: Hubka, "Gate of Heaven".

[72] Використання привласнених або запозичених образів у єврейському мистецтві аналізується в кількох працях Марка Епштейна, в тому числі: M.Epstein, *"If lions could carve stones..." Medieval Jewry and the Allegorization of the Animal Kingdom*, diss., Yale, 1992 (Ann Arbor, Mich., 1993), 33-76, 372-383.

[73] Zwi Hirsch Kaidanover, *Kav hayashar* (Frankfurt am Main, 1705), ch. 2.

[74] Див., напр., Piechotka & Piechotka, «Polichromie", 65, 73. Можна провести паралелі і з українською та російською православними традиціями декоративного мистецтва, як це зробив Лукомський (G.K.Loukomski, *L'Art décoratif russe* (Paris, 1928), pll. 7-17, 110-133, 172-191). Зразок схожої традиції українського розпису стін у дерев'яних церквах, де високий стиль поєднувався з народним мистецтвом, зберігся в церкві св. Юра в Дрогобичі, яку ми вже згадували. Загальні паралелі можна провести між декоративним живописом і столярними традиціями православної церкви, особливо між спорудженням і розписом вівтаря та ковчега.

[75] Див., напр., Grunwald, "Appendix", 1-23.

[76] A.Faber, R.D.King, "Yiddish and the Settlement History of Ashkenazic Jews", in: D.R.Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, ii (Chico, Calif., 1985), 73-108; M.Herzog, *The Yiddish Language in Northern Poland: Its Geography and History* (Bloomington, Ind., 1965), 235-246.

[77] До каталогів із описом історії єврейського образотворчого та декоративного мистецтва часто включаються зразки східноєвропейського походження (напр., Shachar, *Jewish Tradition in Art*). Отриманий останнім часом доступ до східноєвропейських колекцій дозволив науковцям приступити до аналізу величезної кількості невідомих раніше зразків єврейського мистецтва (див., напр., Д.Гоберман, *Еврейские надгробия на Украине и в Молдове* (Москва, 1993).

[78] Точні цифри, дати й мотиви ашкеназького переселення до Східної Європи дискутувалися починаючи з Дубнова (Dubnow, *History of the Jews*, 13-58). Сьогодні є загальновизнаним, що чимала єврейська колонія сформувалася там (здебільшого з виходців із німецьких земель) у XIII ст. і в наступному збільшувалася за рахунок нових хвиль емігрантів (внаслідок переслідувань та запрошення) до середини XVIII ст. (див. B.D.Weinryb, *The Jews of Poland* (Philadelphia, 1973), 17-32). Зважаючи на потужність цієї міграції, не дивно, що ілюміновані ашкеназькі рукописи (а також сефардські джерела, які знаходилися в ашкеназькій власності) потрапили до Польщі завдяки переселенню та торгівлі й що ці джерела пізніше вплинули на форми східноєвропейського мистецтва, зокрема на інтер'єри синагог.

[79] Наприклад, аналогічні архітектурні мотиви можна знайти в *Sefer evronot*, Ashkenazi, 1664 (Цинциннаті, Коледж Єврейського союзу, № 906), а їх продовження в майстерно розвиненій формі — в *Sefer ets Hayim*, Joseph Vital, Підгайці, Україна, 1780 (Бібліотека Єврейського національного університету, Єрусалим, мікрофільм 38536). Наявність

різних архаїчних, пізньосередньовічних тем можна виявити в багатьох витворах східноєвропейського мистецтва XIX ст. (див., напр., *Tracing An-sky*, каталог виставки, Амстердам, 1992). Загальна композиція воротоподібних мотивів у гвіздецьких розписах також тісно пов'язана з типовою композицією облямівки італійських *ктуб* (шлюбних угод), в яких простежується сефардський вплив (див., напр., Shachar, *Jewish Traditions in Art*, 37-39).

[80] Вормський «Махзор», арк. 1*b* (раніше 39*b*). Відвідавши оздоблену синагогу в Могилеві (Білорусь), Ель Лисицький замислився над тим, яким чином ілюстрації в перших івритських книгах могли вплинути на синагогальні розписи: «Талмудичні книги та інші старовинні друковані книжки з багато прикрашеними титульними сторінками, ілюстраціями та декоративними кінцівками стоять на книжкових полицях старих синагог. У давнину ті кілька сторінок виконували роль сьогоднішніх ілюстрованих часописів і демонстрували визнані форми мистецтва» (Lissitzky, «The Synagogue of Mohilev", 12).

[81] Поширення та розвиток ідей у народному мистецтві та культурі найчастіше відбувається через повторення та нове сполучення традицій в ході їх тривалого застосування. Зміни зазвичай здійснюються поступово, ідея швидкого розвитку найчастіше несумісна з концепцією та значенням народного мистецтва й культури (H.Glassie, *The Spirit of Folk Art* (New York, 1989), 198-228; A.J.Gurevich, *Medieval Popular Culture* (Camdridge, 1988), 54-60). Відтак присутність у стінних розписах гвіздецької синагоги в 1700 р. цілком сформованої витонченої традиції єврейського народного мистецтва свідчить про існування історичних попередників, які могли жити за сотні років до того.

[82] Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 37-43.

[83] M. & K.Piechotka, "Polish Synagogues in the Nineteenth Century", *Polin*, 2 (1987), 179-198. Кількість і типи синагог, побудованих на російській території у XIX ст., лише починають знаходити документальне підтвердження (напр., у: Яргина, *Деревянные синагоги*, ил. 76, 98; сс. 65-69). Традиція спорудження дерев'яних куполів збереглася в Східній Європі й після 1800 р. — наприклад, у кам'яних синагогах у Кузниці (Білостоцький регіон) та Ошмяні, Польща. (Багато інших подібних будівель виявлено в нещодавно досліджених російських джерелах). Синагогу з куполом у Варці (Польща) було побудовано між 1811 і 1817 роками (Piechotka & Piechotka, *Wooden Synagogues*, 209); вона являє собою одну з найкраще описаних дерев'яних синагог із внутрішнім куполом у традиції XVIII ст. Надзвичайно поширена традиція будівництва внутрішньокупольної синагоги як єдиної художньо-архітектурної форми завершилася на початку XIX ст. (Piechotka & Piechotka, "Polish Synagogues in the Nineteenth Century", 183).

[84] Це не означає, що розписи синагог зникли в XIX ст.: судячи з нечисленних фотографічних свідчень, різноманітні мотиви та композиційні рішення XVIII ст. продовжували застосовуватися й надалі (див., напр., *Tracing An-sky*, 62-77). Однак повноцінний стиль стінного розпису з використанням іконографії і написів, зразком якого була, наприклад, яришівська малярська школа на початку XVIII ст., найімовірніше, припинив своє існування після 1800 р. Цій гіпотезі нібито суперечить продовження існування в Східній Європі протягом усього XIX ст. єврейських

художніх форм, віддзеркалених в інших мистецьких об'єктах: надгробках, ритуальних і побутових предметах, різноманітних типах оздобленої та ілюстрованої літератури. Можливо, зменшення значення мистецтва розпису синагог і продовження деяких тем в інших формах художнього вираження, наприклад предметах побуту, пояснюється особливим характером цього архітектурного мистецтва, так тісно пов'язаного з літургійним призначенням будівель. Ще одним ускладненням цієї естетичної проблеми було виникнення хасидизму і його ставлення до форм мистецтва в синагогах XIX ст. Ми не маємо достатніх даних щодо підтримки хасидами проектів спорудження та перебудови типових синагог, за винятком інформації про кілька судів цадиків, зафіксованої, зокрема, в: Bergman, "Góra Kalwaria", 14-16, 20. Споріднена й малодосліджена проблема — ставлення хасидів до інших форм художнього вираження, таких як портретний живопис, — аналізується, наприклад, Річардом Коеном у доповіді «"And your eyes shall see your teachers": On the Transformation of the Rabbi into an Icon in the Nineteenth Century» (11-й Всесвітній конгрес юдаїки, Єрусалим, 1993).

[85] A.Hertz, *The Jews in Polish Culture* (Evanston, Ill., 1988), 9-25; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 325-340.

З ІСТОРІЇ ЖИТОМИРСЬКОГО РАБИНСЬКОГО УЧИЛИЩА

Юхим Меламед

Історія рабинських училищ в Росії належить до маловивчених сюжетів, що, швидше за все, пояснюється бідністю джерельної бази. Явний натяк на це знаходимо в П.С. Марека, який в "Нарисах з історії освіти євреїв у Росії" висловив переконання, що "справжня історія цих училищ може бути написана лише на основі їхніх архівів"[1]. А до них ані він сам, ані дослідники його покоління доступу не мали.

Сьогодні, коли доступ до цих архівів вже не є проблемою, з'явилася можливість пролити нове світло на даний сюжет, який я обмежив для себе рамками діяльності одного з училищ, розглянувши його головним чином в контексті взаємин із місцевою єврейською громадою.

Але спершу коротко про історію питання в цілому.

1

Як відомо, обидва існуючі в Росії рабинські училища — Віленське і Житомирське[2] — постали внаслідок реформи єврейської освіти 1844 року, здійсненої переважно для того, щоб перебудувати релігійно-суспільний побут євреїв і зблизити їх з російським населенням. Початково, на думку тодішнього міністра народної освіти графа С.С. Уварова, передбачалося, що вони слугуватимуть єдиній меті — підготовці вчителів для казенних єврейських училищ (заснованих згідно з тим самим законоположенням), подібно до єврейських учительських семінарій в Німеччині; проте Комітет для визначення заходів корінного перетворення євреїв («Єврейський комітет»), розглянувши міністерські пропозиції, поставив перед цими

навчальними закладами ще одне завдання — підготовку рабинів і назвав ці заклади рабинськими училищами.[3]

Вже той факт, що училищ було лише два, свідчить про те, що їм в системі казенної освіти для євреїв відводилася особлива роль. Особливим був і їхній статус: згідно з затвердженим Миколою I положенням, вони перебували "під безпосереднім керівництвом попечителів учбових округів", а кандидатури директора та інспектора, який мав наглядати за викладанням єврейських предметів (між іншим, перший з них мав бути неодмінно християнином) визначалися "безпосередньо міністром народної освіти" .[4]

Варто мати на увазі, що обидва училища засновувались "для набуття досвіду" (у вигляді експерименту) і спочатку були відкриті лише як підготовчі класи з трирічним курсом навчання. Далі передбачався *загальний* чотирирічний курс, який відповідав програмі вищих класів звичайної російської гімназії, а з єврейських предметів — казенному єврейському училищу 2-го розряду. Крім того, вихованці ще один рік займалися в педагогічному відділенні або два — у рабинському (останні, перш ніж отримати звання рабинів або підрабинів,[5] мали пройти також річну практику).

Якщо у Вільно зуміли набрати три класи (44 учні), то в Житомирі — лише два (23 учні), а Віленське училище й надалі за своїм розвитком явно випереджало Житомирське.[6] Останнє, до речі, й відкрилося майже на місяць пізніше — 19 листопада 1847 року[7], до того ж, як видно з документів, через вельми симптоматичні причини — відсутність учнів і вчителів єврейських предметів .[8]

Стосовно вчителів, то проблема забезпечення ними новостворюваних училищ пояснювалася, як писав Марек, "бідністю єврейських інтелігентних сил". Той факт, що, за спостереженнями того ж автора, вчителями рабинських, а також нижчих казенних єврейських училищ стали "майже усі більш або менш відомі єврейські письменники того часу"[9], лише підтверджує цю обставину.

Загальною для всіх казенних училищ в "епоху примусової освіти" (термін того ж П. Марека) була також проблема учнів. Є немало свідчень тих труднощів, з якими зіткнулася влада, намагаючись рекрутувати перших учнів. Досить сказати, що Житомирське єврейське училище 1-го розряду відкрилося не на місяць, а на три роки пізніше, ніж передбачалося, тобто не 1847 року, як це неправильно зафіксовано в цілій низці друкованих джерел,[10] а 1850,[11]

і саме через відсутність учнів.[12] А авторитет рабинського училища був не набагато вищим...

Однак, уявлення про цю проблему часто є явно гіпертрофованим. В літературі здавна утвердилася думка, що до рабинських училищ, особливо в початковий період їх існування, потрапляли майже винятково діти бідняків і що, більше того, добровільно їх туди ніхто не посилав .[13]

Першим, хто засумнівався в правомірності подібних узагальнень, був М. Станіславський, спираючись при цьому на дані з архіву Віленського рабинського училища у YIVO[14]. Представлені нижче статистичні матеріали Житомирського рабинського училища, виявлені в Державному архіві Житомирської області[15], наочно підтверджують ці сумніви.

СКЛАД УЧНІВ
ЖИТОМИРСЬКОГО РАБИНСЬКОГО УЧИЛИЩА В 1848-1858 рр.*

Рік	Усього учнів (у т.ч. нововступників)	З них купців (у т.ч. нововступників)	% купців (у т.ч. нововступників)	З них міщан (у т.ч. нововступників)
1848	65 (23)	29 (8)	44.6(34.8)	36 (15)
1850	131(51)	57(28)	43.5(54.9)	74(44)
1851	182(51)	66(9)	36.3(17.6)	116(42)
1853	270(54)	72(11)	26.7(20.4)	198(43)
1854	283(38)	72(7)	30.2(18.4)	211(31)
1855	278(33)	63(2)	22.7.(6)	215(31)
1856	229(21)	34(8)	14.8(38)	195(13)
1858	188(28)	26(11)	13.8(39)	162(17)

* За подальші роки настільки повних даних немає.

Навіть не враховуючи того, що і серед євреїв-міщан зустрічалися досить заможні сім'ї, співвідношення між "бідними" і "багатими"

учнями Рабинського училища в перші роки не виглядає таким вже разючим, і пізніше воно не зменшувалося, а навпаки — збільшувалося

Те, що при всій гостроті проблеми учнів, вихідці із заможних сімей і в початковий період існування училища не становили в ньому винятку — цілком виправдано. Як писав у автобіографічному нарисі один із колишніх житомирських рабиністів, "найзаклятіші вороги європейської освіти віддавали своїх дітей в училища з необхідності, вибираючи, на їх думку, з-поміж двох лих менше..."[16] Таким чином вони не лише звільняли їх від ненависної рекрутчини; їх не могла не тішити також думка про те, що їхні діти все ж таки здобувають освіту не в гімназії, а у стінах єврейського навчального закладу.

Так само не можна цілковито вірити і категоричним твердженням деяких сучасників щодо вельми незначної кількості місцевих жителів в училищі[17], в чому, окрім усього іншого, переконують списки учнів, що звільнялися від рекрутської повинності. (Наприклад, у списку 1852 року, де значиться 101 учень, вихідців з Житомира — 42[18], у списку 1853 року з 20 учнів — відповідно 9[19]). Проте вже в самій постановці питання про незмірно малу кількість рабиністів з Житомира важко не помітити явної вказівки на прохолодне ставлення до училища з боку місцевої єврейської громади. Так чи інакше, але ставлення це заслуговує на особливу увагу, оскільки його можна екстраполювати і на ставлення до рабинської освіти основної маси тодішнього російського єврейства.

2

Варто зазначити, що на відміну від Вільно, Житомир того часу зовсім не вважався видатним центром рабинської учености і взагалі учености як такої. Це пізніше він уславився як "Єрусалим Волині"[20], і то переважно завдяки діяльності в ньому Рабинського училища. Вважають (як це не парадоксально), що ледве не основним аргументом на його користь як середовища для розсадника казенної єврейської освіти, стала наявність в ньому російської гімназії, вчителі якої могли викладати в училищі загальні предмети, — адже на них відводилося близько 2/3 навчального часу .[21] Що стосується місцевого єврейського населення, то відомо, що воно налічувало понад 10 тисяч чоловік[22] (приблизно третина від загальної кількості жителів міста) і складалося переважно з купців, лихварів і дрібних

ремісників, а визначальними його рисами, якщо вірити сучасникам, були неуцтво й індиферентність.

"Індиферентність — заявляв 1860 року кореспондент "Рассвета", — загальна риса всіх житомирських євреїв". За його ж словами "Рабинське училище утворює тут окрему корпорацію" і "схоже на живе тіло серед тліючих трупів".[23] Інший кореспондент, вказуючи на перші плоди освіти в рідному місті, зазначає, що "ще якихось 15 років тому ... читачі не лише неєврейських книг, але навіть самого Святого Письма (якби такі знайшлися), вважалися у тутешніх євреїв явними вільнодумцями" .[24]

Згадаймо також спогади колишнього вихованця училища, відомого юриста і громадського діяча М.Г. Моргуліса. "Інших, окрім матеріальних інтересів, — писав він, — в цього населення не було. Представники єврейства в цьому місті були такими ж повними неуками, як і все населення. У Житомирі <...> можна було відшукати лише два сімейства, у яких можна було збиратися кращим рабиністам"[25] і т. д.

Припустімо, процитовані автори-маскіли в запалі полеміки дещо згустили фарби. Поза сумнівом, окрім двох неназваних сімейств, в Житомирі були й інші "промені світла"[26]. Проте, в цілому змальована ними картина темного хасидського царства не суперечить тому, що ми знаємо про нього з інших джерел.

Але що цікаво. Той самий Моргуліс заявляв, що "у байдужості житомирського суспільства корінилося благоденствування училища, котре залишали у спокої і давали йому можливість розвинути свої сили"[27]. У цьому сенсі, за його переконанням, "Житомир був вдалішим пунктом для Рабинської семінарії, ніж Вільно", де відразу ж "стали підкопуватися" під неї.[28] Саме ці "підкопи", як він вважав, зрештою призвели "до того, що закрили не лише Віленське, а й Житомирське рабинське училище".[29]

Не розбираючи даний "діагноз" по суті (це відвело б далеко вбік), зазначу, проте, що насправді "підкопи", хай і не настільки явні, мали місце і в Житомирі, та й байдужість місцевих євреїв до долі Рабинського училища, схоже, дещо перебільшена. Ясно, що безцеремонне вторгнення держави у сферу конфесійної освіти при одночасному домінуванні (і це в богословському навчальному закладі!) освіти світської[30] (саме вона, до речі, і приваблювала більшість учнів), а головне — запровадження органу нагляду за їх внутрішнім життям, яким по суті став сам інститут казенного рабинату, не могли не ви-

кликати у них негативної реакції. Інша справа, що вона часто носила пасивний характер: з училищем не стільки боролися, скільки прагнули відгородитися від нього, як від джерела зарази.

У тих самих спогадах розповідається як, бажаючи зблизити рабиністів із місцевим населенням, начальство училища розпорядилося, аби ті по суботах відвідували міську синагогу та брали участь в загальній молитві. Зрозуміло, що стоячи окремо, в однакових мундирах, на чолі з наглядачем-християнином, вони виглядали там чужорідно. До того ж і поводилися зовсім не благоговійно. Не дивно, що молитовна спільнота подбала про те, щоб позбутися їх. Але як? В училищі з'явився синагогальний староста і зажадав сплати за місця, що займали рабиністи.[31]

Подібний факт відбився і в документах. З архівної справи "Про дозвіл учням цього училища молитися в міській синагозі" виявляється, що коли в серпні 1856 року через відсутність "особливої молитовної зали" прохання про неї було адресоване міському рабинові, постала відповідь (конфронтаційний підтекст якої очевидний), що стара міська синагога тісна і всіх не вміщає, і що побудована вона не на кошти казни, а внаслідок утримання самих євреїв.[32] Дійшло до того, що Волинське губернське правління наказало Житомирському поліцмейстеру "зробити належне розпорядження про безперешкодний допуск учнів Рабинського училища з їхніми вчителями молитися в міській синагозі."[33]

3

У той самий час, з точки зору ортодоксів, у них були всі підстави нарікати на занепад релігійних почуттів у вихованців училища і йменувати його саме "кублом безвір'я".[34] Хоча в положеннях і інструкціях від рабиністів вимагалося "строго виконувати всі приписувані релігією обряди, а поміченим у порушенні цього "священного обов'язку" погрожували суворими карами[35], поведінка "майбутніх керівників єврейського народу", як нерідко йменували рабиністів в офіційному листуванні[36], була зовсім не благочестивою. Бурсаки, хай і єврейські, поводилися як бурсаки: буянили в театрі[37], крали, відвідували "публічних жінок"[38], вигадували непристойності про дружину місцевого рабина і його дочок...[39]

Про один епізод, який, можливо, зацікавить також істориків єврейського театру, варто розповісти детальніше.

У Бердичеві двоє житомирських рабиністів організували під час канікул театральну трупу зі своїх товаришів по училищу (які грали і чоловічі, і жіночі ролі) і дали ряд вистав на користь сімей воїнів, поранених і убитих під Севастополем (в період Кримської війни 1853-1856 рр.); зрозуміло, цей слушний привід знадобився, аби легко було отримати дозвіл начальства.

Демонструвалися російська, українська і єврейська п'єси; остання, під назвою "Кагал у містечку", написана учнем В. Камрашем, відкривала кампанію. Саме вона й наробила найбільше галасу. "Військові, — пише все той же М.Маргуліс, — вихваляли сміливців-євреїв, які в центрі єврейства викривають внутрішні зловживання кагалу. Євреї ж цілковито розчарувалися у своїх провідниках..."[40]

І було від чого: мало того, що юнаки, які готувалися до вступу на духовний шлях, відкрито порушили сувору Мойсеєву заборону про переодягання чоловіків у жіночий одяг, вони ще й виставили на посміховисько і зганьбили своїх одновірців.

"Бердичівська кампанія" ледь не продовжилася і в Житомирі, тим паче що "патріотична" акція дістала офіційне схвалення (подяку від генерал-губернатора[41]), однак, ознайомившись із призначеною для постановки все тією ж драмою про кагал, київські цензори визнали, "що вона не лише не може бути дозволена для сцени, але через негідний зміст підлягає повній забороні".[42]

Судячи з наявних свідчень, найбільше невдоволення ортодоксів викликало невиконання учнями "обов'язків віри". У цьому ж гріху, тобто в ігноруванні сакральних звичаїв і традицій, вони не раз звинувачували своїх наставників і, зокрема, інспектора училища, відомого поета і математика Я.М. Ейхенбаума. Останній дійсно славився вільнодумством: "носив європейський костюм, голив бороду" і "мало дотримувався обрядового боку релігії".[43]

Показово, що кожного разу, коли виникали подібні чвари, високопоставлені російські чиновники виявляли (принаймні зовні) значно більшу гнучкість і терпимість, ніж самі єврейські вчителі. Так було, наприклад, коли в лютому 1855 року директор училища звернувся до Київського генерал-губернатора у зв'язку зі скрутою через те, що євреї за своїми законами зобов'язані зберігати семиденний траур по смерті близького родича і протягом цього періоду не можуть нічим займатися (унаслідок чого втрачалася значна кількість уроків). У відповідь вищий начальник краю запропонував

компромісне рішення, а саме — "переконати вчителів, аби вони в разі смерті близького родича <...> обмежувалися неходінням у клас лише до поховання померлого, тобто не більше трьох днів".[44] Так було й за п'ять років до того, коли у відповідь на численні скарги з місць про те, що учням під час викладання конфесійних єврейських предметів не дозволяють накриватися, помічник опікуна Київського учбового округу зробив розпорядження, аби учням дозволяли бути під час цих уроків у шапках, а викладачів, на адресу яких лунали докори, "за неточне виконання обрядів віри" закликав "спостерігати строго під час молитви за всіма релігійними обрядами, не виключаючи і прийнятих народом рухів тіла".[45]

Щоправда, наприкінці 1858 року звичай покриття голови в Житомирському училищі було все ж скасовано, але сталося це знову ж таки не за вказівкою згори, а з ініціативи знизу, яка виходила від того таки Ейхенбаума. Останній двічі звертався з відповідними рапортами-клопотаннями з цього приводу, доводячи, що "покриття голови не обов'язкове для євреїв навіть під час молитви, де воно є не що інше як звичай благочестивих", а під час навчання в ньому тим більше немає потреби; що звичай цей "справляє <...> неприємне враження, особливо коли при появі вищих посадових осіб закладу, вихованці з поваги зобов'язані знімати шапку і визнавати таким чином покриття голови і потрібним і непотрібним"; що він шкідливий також і фізично, оскільки "просиджуючи в класі інколи два і три уроки разом з шапкою на голові, вихованці пітніють" і таке інше.[46]

Примітно, що опікун Київського учбового округу не лише не вхопився за цю ініціативу, але навпаки — виявив побоювання, "що скасування таких вкорінених звичаїв може мати шкідливі наслідки" і попросив додатково повідомити його, які очікуються "позитивні наслідки".[47] Та й дозволивши врешті-решт "*за можливості ввести у звичай*, щоб учні <...> не покривали голови під час навчання"[48] (курсив мій. — Ю. М.), він, певно, не випадково вдався до таких обережних формулювань.

Додатковий негативний імпульс у ставлення віруючих до рабинських училищ внесли і нові рабини. Багато хто з них замість непомітної роботи з "виховання почуттів" надавав перевагу відкритим закликам до відмови від традиційного єврейського вбрання і до швидкого засвоєння російської мови (яка, до речі, була тим більш чужою єврейській масі, що в цій частині правобережної

України, яка довгий час входила до складу Речі Посполитої, все ще переважала польська[49]).

Ось коротка цитата зі статті одного з перших випускників Рабинського училища Л.М. Бінштока[50], який був у 1859-1862 рр. Житомирським казенним рабином: "Лише за допомогою введення російської мови в релігійний побут євреїв і поширення синагог з правильним хоральним богослужінням і російською проповіддю можна буде зробити для євреїв російську мову народною, а самих євреїв — справжніми громадянами Росії".

Видатний маскіль і російсько-єврейський публіцист, який, подібно до багатьох інших асиміляторів, під кінець життя став палестинофілом[51], Біншток належав до найбільш завзятих противників хасидизму і не лише пропагував ідею злиття євреїв з російським населенням у громадському сенсі, але й невпинно втілював її у життя. У 1861 році він створив при Рабинському училищі суботню школу, в якій, звичайно ж, викладалася і російська мова[52], а через п'ять років став одним із засновників в Житомирі російсько-єврейського товариства "з метою ознайомлення єврейського населення з російською мовою через проповіді цією мовою."[53]

Безумовно, це був свого роду виклик ворожому табору, проте віднести ініціативи Бінштока до категорії надзвичайного все ж не можна, бо вони цілком відповідають тій настанові на жорстке протиборство з хасидизмом, яка панувала серед житомирських маскілів з числа колишніх рабиністів[54] і яку, зокрема, вони прагнули проводити в російсько-єврейській пресі.[55]

4

Не менш жорсткою була й опозиція протилежної сторони. Вище вже згадувалося про доноси на єврейських учителів. Вихованців же рабинського училища правдами й неправдами провалювали на рабинських виборах, на користь хай і менш освічених, але "своїх" рабинів. Той-таки Бінншток протримався на посаді лише одне трирічччя. З серйозною протидією зіткнувся і його наступник на посаді рабина І.І. Кулішер[56]. І він, і інші молоді рабини раз у раз скаржилися начальству училища на виверти і підступи "фанатиків", і зазвичай знаходили підтримку. Директор училища К.А. Павловський навіть клопотав перед опікуном Київського учбового округу "про позбавлення молодих рабинів від залежності громадських виборів",[57] унаслідок

яких "найбільш здібні молоді люди мимоволі повинні відмовитися від думки бути самостійними, корисними діячами і, не бажаючи бути пішаками в руках фанатичних представників своїх громад <...> всі майже залишають рабинство і переходять у вищі навчальні заклади"[58] .

Про те ж свідчив і М.Г. Моргуліс: "Усе найкраще, що було між рабиністами, відходило в університети, а все найгірше йшло вчителювати і рабинствувати. Кращі з гірших полягли в боротьбі з життєвими умовами і сяк-так рятувалися, переходячи на інші терени діяльності..."[59] Проблема однак полягала не лише в тому, що рабиністи переходили на "інші терени"; велика частина їх, знаючи, яке майбутнє на них чекає, під різними приводами покидала училище до закінчення курсу.[60] У зв'язку з цим Х.З. Слонімський, який змінив Ейхенбаума на посаді інспектора, запропонував приймати до училища і тих, хто вступав туди "у пізнішому віці", тобто двадцяти і навіть тридцятирічних[61], переконуючи, зокрема, що останні, на відміну від їхніх більш юних побратимів, залишаються вірними своєму покликанню..."[62]

Хоча до таких радикальних заходів як відміна рабинських виборів уряд так і не вдався, не можна сказати, що він не намагався зламати опір віруючих. Так Подільське губернське правління, адміністративним порядком призначило у ті єврейські спільноти, де були переобрані старі рабини або особи з недостатньо високим освітнім цензом, виконувати їхні обов'язки (з виплатою відповідної платні) аж до виконання вимог нового закону, випускників рабинських училищ.[63] Інші засоби тиску обрали на Волині; з причини того ж небажання єврейських громад Житомирського повіту обирати освічених рабинів, губернське правління просто "приєднало їх у справах віри" до житомирської міської громади, де рабином був уже згаданий І. Кулішер[64]. Та ж ініціатива була поширена і на інші повіти.[65]

Проте ціла низка молодих дипломованих рабинів ("кращі з гірших") все ще залишалися без місць, через що, до речі, було відкинуто проект ще одного рабинського училища, заснування якого планувалося в Могильові[66].

Що стосується причин неуспіху рабинських училищ у цілому, то, підсумовуючи, хотілося б ще раз підкреслити, що перш за все їх вбачаємо в тому, що в процесі навчання "майбутні провідники

єврейського народу" відчужувалися від тих, ким були покликані керувати. У свідомості єврейської маси вони були відступниками і, на відміну від колишніх рабинів, носіями інших соціальних функцій — не проповідниками і духовними наставниками, не тлумачами галахічних питань, до чого, окрім усього іншого, вони не були достатньо підготовані, і навіть не посередниками у відносинах з урядом(бо посередники повинні користуватися довірою обох сторін), а його ставлениками. Тому не дивно, що впровадження їх у патріархальне єврейське середовище, яке ще не відчувало потреби в освічених за європейським зразком рабинах, відбувалося зазвичай дуже болісно, і більшість із них виявилися не затребуваними. Остання обставина своєю чергою багато в чому зумовила неуспіх казенного рабинату як такого.

Характерно, що відмовляючись по суті від марних спроб реформувати єврейський релігійний побут, уряд не став реформувати і рабинські училища. Саме тому (а не через те, що він побачив у них потенційне джерело соціалістичної зарази, як вважає Е. Габерер)[67] обидва училища в 1873 році було перетворено на єврейські вчительські інститути, і як навчальні заклади з підготовки рабинів вони припинили своє існування.

Примітки

[1] Марек П. Очерки по истории просвещения евреев в России (Два воспитания).- М., 1909.- С.V.

[2] Про всяк випадок уточню, що мається на увазі власне Росія і що третє Рабинське училище, а хронологічно перше, функціонувало (у 1826-1863 рр.) у Варшаві, на території тодішнього Царства Польського.

[3] Детальніше див. Кацнельсон Я. Еврейские училища прежде и теперь (до и после положения 1873 г.) // Восход, 1895. № 9. С.165-166. Назва — семінарії — була відхилена з тієї причини, що так іменуються православні духовні заклади.

[4] Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО) ф.396, оп.1, од. зб.1, Арк.1-1 (зв.), 13 (зв).

[5] Підрабинами, тобто помічниками рабинів ставали ті, хто не витримував установлених випробувань.

[6] До кінця 1863 навчального року Віленське рабинське училище здійснило 12 випусків з педагогічного відділення і 10 з рабинського (116 вчителів і 33 рабини і підрабини), Житомирське — 10 випусків з педагогічного і 7 з рабинського (68 вчителів і 27 рабинів і підрабинів) (Еврейская энциклопедия.- Спб., б. д.- Т. XIII.- Стб. 259).

[7] ДАЖО, ф.396, оп.1, од.зб.6, Арк.3. Дата відкриття Віленського училища — 23 жовтня 1847 р.

[8] Там само, Арк. 2 (зв.)-3.

[9] Марек П. Вказ. праця. С.189. Пор. спостереження сучасного американського історика про те, що список викладачів обох рабинських училищ "читається як "Who's Who" російської Гаскали" (Stanislawski Michael. Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia. 1825-1855.- Philadelphia, 1983.- P.103).

[10] Марек П. Вказ. праця. — С.86; пор.: Еврейская энциклопедия.- Спб., б.д.- Т.IX.- Стб. 111; Краткая еврейская энциклопедия.- Иерусалим, 1988.- Т.4.- Стб.32.

[11] ДАЖО, ф.71, оп.1, од. зб.1429, Арк.3.

[12] Навіть через рік в циркулярі Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора (1851 № 11) зазначалося, що в цьому училищі "учнів лише 24 і ті нерегулярно відвідують його", і що "причиною є самі євреї, які, не розуміючи істинної користі своєї, неохоче віддають дітей своїх до училища і, віддавши, протидіють учителю..." (ДАЖО, ф.396, оп. 2, од.зб. 15, Арк.37).

[13] Див.: Марек П. Указ. соч.- С.80; пор.: Еврейская энциклопедия.- Т.13.- Стб.261

[14] Stanislawski Michael. Tsar Nicholas I and the Jews. P.105-106.

[15] Вони взяті з офіційних щорічних звітів училища. Див.: ДАЖО, ф.396, оп.1, од. зб. 10, 158; оп.2, од.зб.22, 62, 93, 135, 136, 170, 215.

[16] Хволос М. Воспоминания молодости // Вестник русских евреев, 1873. 21 июля. № 24. — С.724.

[17] У вже цитованій кореспонденції із "Рассвета" стверджувалося як щось очевидне: "Якщо порівняти загальну кількість його (Рабинського училища.- Ю.М.) учнів із кількістю тутешніх уродженців, то вийде результат абсолютно несприятливий" // Рассвет, 1860.- 26 августа.- № 14.- С.223).

[18] ДАЖО, ф.396, оп.2, од. зб.68, Арк.7.

[19] ДАЖО, ф.396, оп.1, од. зб. 98, Арк.10-11.

[20] Див.:Скомаровский С.А. Слепцы-просветители. (Из воспоминаний о Житомире) // Еврейская летопись.- Пг.;М., 1924.- Сб.3.- С.166.

[21] Моргулис М. Из моих воспоминаний // Восход, 1895.- № 9.- С.117-118.

[22] ДАЖО, ф.71, оп.1, од. зб. 720, л.18.

[23] Г.Г-нъ. Житомир, 30 июля // Рассвет,1860.- 26 августа.- № 14.- С.222.

[24] Перельцвейг М. Житомир, 26 июля // Рассвет,- 16 сентября.- № 17.- С.271.

[25] Моргулис М. Вказ. праця. // Восход, 1895.- № 9.- С. 119-120.

[26] Відомо, скажімо, що саме в 50-60-і роки XX століття тут жили два сліпі просвітителі — Йосип Бернштейн і Маркус Перельцвейг, — які користувалися "величезною славою"; що учні до них стікалися з різних місць і що обидва доморослі культуртреґери "організували свої гуртки, довкола яких групувалися ті, хто шукав світла" (Див.: Скомаровский С. Вказ. праця. С.166).

[27] Моргулис М. Вказ. праця. // Восход, 1895.- №9.- С.120.

[28] Там само, С.119.

[29] Там само, С.118.

[30] "Незважаючи на те, що училище було єврейське <...>,- не без здивування констатував згодом один з його колишніх випускників, — ми займалися більше

загальними предметами, а головне — російською літературою" (Шафир М.П. Мои воспоминания // Еврейская летопись. Сб.4.- Пг.; М., 1926.- С.106).

[31] Моргулис М. Вказ. праця. // Восход, 1895.- № 9.- С.120-122.

[32] ДАЖО, ф.396, оп.2, од. зб. 164, Арк.6-6 (зв.).

[33] Там само, од. зб. 195, Арк.1 (зв.). Правда, оскільки міська синагога дійсно не могла вміщати всіх учнів училища, врешті-решт було прийнято рішення влаштувати для нього власну молитовну залу в одному зі спеціально винайнятих будинків.

[34] Там само, С.107.

[35] Там само, оп.2, од.зб. 301, Арк.11.

[36] Там само, од. зб. 422, Арк.2.

[37] Там само, од. зб.566.

[38] Там само, од.зб. 89, Арк.11-11 (зв.).

[39] Там само, оп.1, од.зб.84, Арк. 14 (зв.).

[40] Моргулис М. Вказ. праця. // Восход, 1896.- № 5-6.- С. 179.

[41] ДАЖО, ф. 396, оп.2, од. зб.126, Арк.1-1 (зв.).

[42] Там само, Арк. 7-7 (зв.).

[43] Моргулис М. Вказ. праця. // Восход, 1897.- № 4.- С.76. Докладніше про нього див.: Меламед Е. Известный Эйхенбаум... История одной судьбы // Евреи в России: История и культура: Сб. научных трудов.- Спб., 1995.- С.79-90.

[44] Там само, оп.2, од. зб. 131, Арк.1 — 1 (зв.).

[45] Там само, оп.1, од. зб. 36, Арк.5-5 (зв.).

[46] Там само, Арк.5-5 (зв.).

[47] Там само, Арк.3 (зв.).

[48] Там само, Арк.7-8.

[49] Згадуючи про цей час, який передував польському повстанню 1863 року, відомий російський письменник, родом з Житомира, писав: "У селах поміщики, в містах — середнім станом були поляки або, в усякому разі, люди, які говорили польською" (Короленко В.Г. История моего современника.- М., 1965 .- С.80).

[50] Биншток Л. Евреи Волынской губернии // Волынские губернские ведомости, 1867.- № 88.- С.432.

[51] Див. про нього: Меламед Е. Кто писал под псевдонимом "Русский еврей"? // Вестник Еврейского университета в Москве, 1995.- № 3(10).- С.235-236.

[52] ДАЖО, ф.396, оп. 1, од. зб. 135, Арк.1-3 (зв.); пор.: Брамсон Л.М. К истории начального образования в России.-Спб., 1896.- С.52.

[53] ДАЖО, ф.396, оп.2, од. зб. 422, Арк.1-1 (зв); пор.: Цинберг С.Л. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями.- Спб., 1915.- С.127-128.

[54] Той же Біншток та інший його товариш по училищу Г.Сегал звернулися (у 1858 році) навіть до Міністерства народної освіти з проханням призначити їм, як і іншим новоосвіченим рабинам платню від казни, аби відкрито діяти на користь прогресивних перетворень, не перебуваючи при цьому в матеріальній залежності від єврейської громади (Еврейская энциклопедия.- Спб., б.д.- Т. XIII.- Стб. 228).

[55] Див.: Кулишер М. Пятидесятилетие русско-еврейской печати // Новый Восход, 1910.- № 36.- Стб. 33-34.

[56] ДАЖО, ф.396, оп.2, од. зб. 564, Арк.4 — 4 (зв.).

[57] Цього ж прагнули і вони самі (див.: Марек П. Вказ. праця. С.274).
[58] ДАЖО, ф.396, оп.2, од. зб. 564, Арк.110 — 110 (зв.).
[59] Моргулис М. Вказ. праця. // Восход, 1896.- № 5-6.- С.190.
[60] Наприклад, в 1868 році, окрім тих 10 чоловік, які закінчили курс — 2 рабинів і 8 педагогів — училище покинуло ще 36 вихованців. (Там само, од. зб. 494, Арк.31).
[61] Згідно з виявленими даними, вік вихованців училища в 1873 році, напередодні його закриття, коливався від 10 до 36 років, при цьому кількість двадцятирічних досягала 37(там само, ф.396, оп.2, од. зб. 566, Арк.34 (зв.) — 35).
[62] Там само, од.зб. 433, Арк. 1-2.
[63] Там само, од. зб. 429, Арк.18 (зв.).
[64] Там само, Арк.19.
[65] Там само, Арк.19-20 (зв.).
[66] Там само, од. зб. 288.
[67] Haberer Erich E. Jews and Revolution in the Ninteenth Century Russia.- Cambrige, 1995.- P.77.
Інші аргументи, що суперечать точці зору Е.Габерера, наводить Дж. Клір (див.: Klier John D. Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881.- Cambridge, 1995.- P.479), який люб'язно звернув мою увагу на книгу канадського історика.

Друкується за російськомовним текстом (з деякими виправленням змінами), опублікованим у виданні: Евреи в России: История и культура. — Спб., 1998. — (Труды по иудаике. Сер. "История и этнография". Вып.5). — С. 128-143.

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА» пропонує:

- **Б. Хаймович. «Дело рук наших для прославления». Росписи синагоги Бейт Тфила Беньямин в Черновцах: изобразительный язык еврейского мастера /Ред. К. Сигов, Л. Финберг. — К.: Дух і Літера. 2008 — 200 с.**

ISBN 978-966-378-080-1

Розпис синагоги «Бейт Тфіла Беньямін» у Чернівцях — один із рідкісних витворів мистецтва середини XX ст., сповнених справжнім релігійним почуттям. У розписі чернівецької синагоги представлена найширша художня програма зі всіх виявлених у наш час у синагогах Східної Європи. Незважаючи на безліч авторських новацій, цей розпис генетично пов'язаний зі старою середньовічною образотворчою традицією. Художник користується символіко-емблематичною мовою майстрів, які розписували дерев'яні та кам'яні синагоги.

Чернівецькі розписи було б неправильно оцінювати з позицій професійного мистецтва, тоді як вони являють собою феномен чистого релігійного духу, втіленого у пластичних формах. Як будь-який твір фольклору, вони зігріті теплом щирості й безпосередності, якостями, що надзвичайно рідко зустрічаються у витворах професійного європейського мистецтва XX ст.

- **Мартін Бубер. Ґоґ і Маґоґ: роман/пер. з англ. — К.: Дух і Літера. 2008. — 320 с.**

ISBN 978-966-378-076-4

Роман «Ґоґ і Маґоґ» Мартіна Бубера, одного з найоригінальніших та найвідоміших філософів XX ст., незвичний для європейського читача. На перший погляд перед нами вигадана історична хроніка, різновид добре відомого жанру «альтернативної історії», яка відбувається в хасидських осередках Галичини і Польщі наприкінці XVIII ст. Проте це — перший,

найбільш приступний шар змістів, які зчитуються з текстуальної поверхні роману. На читача, який насмілиться відкрити буберівський «магічний детектив», чекає справжнє інтелектуальне випробування і навіть виклик, адже філософська насиченість тексту, гострота моральних дилем вражає.

Книга створювалась чверть століття і була закінчена у 1941 р. Добре відома європейській літературі тема — роль особистості в історії — набуває у Бубера виміру екзистенційної боротьби за справжню цінність людського буття.

• **Нариси з історії та культури євреїв України. Видання друге. — К.: Дух і Літера, 2008. — 440 с., з іл.**

ISBN 978-966-378-000-2; Видання третє, 2009. ISBN 978-966-378-102-0

У книзі представлені нариси з історії та культури євреїв, які проживають на території сучасної України, починаючи з прадавніх часів до сьогодення. Нариси висвітлюють різноманітні сторони життя євреїв, віковічні традиції та побут, виникнення хасидизму, розвиток єврейської літератури та друкарства, українсько-єврейські взаємини впродовж століть, трагічну долю українського єврейства під час Голокосту. Частина текстів книги — це нариси про історію єврейського мистецтва, літературу, книговидання, архітектуру, становлення та розвиток єврейського театру та кінематографу.

• **Адам Міхнік. У пошуках свободи. Есеї про історію та політику. Переклад із польської Андрія Павлишина. /Упорядник І. Хруслінська, ред. Л. Фінберг та А. Павлишин — К.: Дух і Літера, 2009. — 554 с.**

ISBN 978-966-378-112-9

У книзі представлені есеї Адама Міхніка — польського громадського діяча, дисидента, публіциста, активного учасника політичної опозиції в Польщі 1968-1989 років, одного з лідерів легендарної "Солідарності", головного редактора "Ґазети виборчої" з 1989 року до сьогодні.

А. Міхніх, як представник першого післявоєнного покоління активно долучився до створення нової Польщі. Він пройшов крізь арешти і ув'язнення, долаючи наклепи, втрати, розчарування... Його мрією була демократична Польща, і він докладав максимум зусиль задля досягнення цієї мети. Події та роздуми про ці події знайшли своє відображення на сторінках книги. Періоду боротьби з комунізмом присвячені три перші есеї збірки, періоду

змагань за вільну та демократичну Польщу — всі інші. В книгу увійшли нариси про ідейних наставників Міхніка — Антонія Слонімського та Яцека Куроня, про дилеми польського романтизму, про драматичне переплетення польсько-українських та польсько-єврейських стосунків, які Міхнік розуміє і відчуває як мало хто.

• **Ковба Ж.М. Останній рабин Львова. Єзекіїль Левін. — Львів-Київ: «Дух і Літера». Всеукраїнський єврейський благодійний фонд «Хесед-Ар'є», 2009, 182 с., з іл.**
ISBN 978-966-378-114-3
На матеріалах архівних джерел, преси, спогадів галичан-євреїв, поляків, українців — висвітлюється релігійне життя юдейської громади Львова міжвоєнного періоду, діяльність рабинів та рабинату, їхні долі в часи Другої світової війни.
Вперше описано життєвий шлях, служіння вірним, духовна спадщина рабина синагоги Темпль Єзекіїля Левіна, його дружні зв'язки з Митрополитом Греко-Католицької Церкви Андреєм Шептицьким. Рабин Левін загинув 1 липня 1941 р., рятуючи своїх вірних.

Для широкого читацького загалу; зацікавить науковців, краєзнавців, які досліджують історію Львова як одного з центрів європейського єврейства.

• **Бердичевский Яков. Народ книги. К истории еврейского библиофильства в России. Издание третье, исправленное и дополненное. — К.: Дух і Літера. 2009. — 489 с.**
ISBN 978-966-378-132-7
У книзі Бердичівського простежуються багатовікові органічні зв'язки російських та радянських євреїв із книгою, які в кожному випадку позначено окремими «книжковими» знаками — екслібрисом. Сотні книжкових знаків, наведених у книзі, супроводжуються описом книжкових зібрань, що були відмічені цими знаками (обсяг і склад бібліотеки, її характеристика і доля, громадська позиція власника, його роль у науці, культурі, мистецтві та ін.). Історичний зріз роботи дорівнює майже двом століттям — дев'ятнадцятому та двадцятому.

• **Глибокий мул. Хроніка Натана Ганівера. — К.: Дух і Літера, 2010. — 180 с.**

ISBN 978-966-378-154-9

Праця Натана Ганівера — одна з найвідоміших єврейських хронік, присвячених подіям 1648—1949 рр. в Україні. Оповідь про розгром єврейських громад поєднана з особистими спогадами та враженнями автора, доповнена свідченнями очевидців. В традиціях єврейської проповідницької літератури Ганівер пояснює трагедію євреїв недотриманням заповідей і «муками, що сповіщають пришестя Месії», проте усвідомлює і соціальні причини тогочасних селянських повстань та бунтів.

• **Jews and Slavs. Vol. 22. Їдиш — єврейська національна мова через 100 років. Матеріали Чернівецької Міжнародної Конференції з мови їдиш, 2008 р. Міжнародна ювілейна конференція. Єрусалим—Київ. — К.: Дух і Літера. 2010. — 352 с.**

ISBN 978-966-378-152-5

Збірник об'єднує майже 30 авторів — науковців та дослідників із Ізраїлю, США, Австрії, Великобританії, Франції, Польщі, Росії, Білорусі та України, котрі вивчають минуле, теперішнє та майбутнє мови їдиш.

• **Єжи Фіцовський. Регіони великої єресі та околиці. / Пер. з польськ. А. Павлишина. — К.: Дух і Літера. 2010. — 544 с.**

ISBN 978-966-378-151-8

Рафінований інтелектуал, художник і майстер слова, новели якого належать до шедеврів європейської літератури XX століття, Бруно Шульц загинув від гестапівської кулі. Час та обставини прирекли митця та його твори на довге забуття.

Польський поет та літературознавець Єжи Фіцовський урятував пам'ять про геніального дрогобичанина. Упродовж 60-ти років він вишукував сліди митця, інтерпретував його літературну, графічну, епістолярну та критичну спадщину. «Регіони великої єресі та околиці» — повна збірка досліджень та рефлексій Єжи Фіцовського про Бруно Шульца. Це — своєрідний інтелектуальний детектив, захопливий опис видатної пригоди духу і водночас пам'ятник полікультурному універсуму Галичини, безповоротно зруйнованому нацистами і комуністами.

• **Мойсей Лоев. Страницы истории еврейского театра (1876-2009). Краткий очерк. — К.: Дух і Літера. 2010. — 160 с.**

ISBN 978-966-378-139-6

Ця книга про історію єврейського театру: екскурси в історію, неймовірні повороти доль... Засновник сучасного єврейського театру Авраам Гольдфаден, уславлені режисери Євген Вахтангов і Всеволод Мейєрхольд, московський ГОСЕТ Олександра Грабовського з чудовим художником-сценаристом Олександром Тишлером, із видатним Соломоном Михоелсом та Беньяміном Зускіним, творчий шлях європейських та американських єврейських театрів, «блукаючі зірки» — видатні єврейські актори та актриси, котрі увійшли до плеяди світових театральних зірок... — прекрасні, одухотворені обличчя, споглядають на читача зі «Сторінок», любовно укладених Мойсеєм Лоєвим.

• **Мазор Мішель. Зникле місто. Свідчення в'язня Варшавського ґетто. Пер. з фр. — К.: Дух і Літера, 2010, 240 с., з іл.**

Відомо, що серед матеріалів про історію Варшавського гетто небагато свідоцтв учасників цих подій. Саме тому спогади Мішеля Мазора вражають, а описані події видаються ірраціональними, такими, що не могли мати місця в світовій цивілізації XX століття.

Автор цієї книги — син відомого київського адвоката — в молоді роки виїхав до Варшави, де отримав юридичну освіту і працював юристом. Вони з дружиною пережили весь жах Варшавського ґетто і залишилися живими попри все. Ця книга — свідчення про людське життя в нелюдських умовах — становить інтерес для широкого кола читачів, які небайдужі до історії людства і людяності.

**З питань замовлення та придбання
літератури звертатися за адресою:**

ВИДАВНИЦТВО «ДУХ І ЛІТЕРА»
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

вул. Волоська, 8/5, кімн. 210, Київ 70, Україна, 04070

Тел./факс: +38(044) 425-60-20
E-mail: *duh-i-litera@ukr.net* (відділ збуту);
franc@roller.ukma.kiev.ua (видавництво)

Надаємо послуги: «Книга — поштою»